LIBRARY

WILKES-BARRE
PENNSYLVANIA

REMOVED FROM
E.S. FARLEY LIBRARY
WILKES UNIVERSITY
COLLECTION

Rousseau penseur

4872

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Ouvrages de M. Émile Faguet

de l'académie française

Seizième siècle. — Dix-septième siècle. — Dix-huitième siècle. — Dix-neuvième siècle, *études littéraires,* quatre volumes in-18 jésus, chaque volume, broché. . . . 3 50

Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle. *Trois séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché. 3 50

Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire. Un vol. in-18 jésus, troisième mille. 3 50

Propos littéraires. *Cinq séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché (*chaque volume se vend séparément*). 3 50

Propos de théâtre. *Cinq séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché (*chaque volume se vend séparément*). 3 50

Le Libéralisme. Un vol. in-18 jésus, broché. . . . 3 50

L'Anticléricalisme. Un vol. in-18 jésus, broché . . 3 50

Le Socialisme en 1907. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Le Pacifisme. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Le Féminisme. Un vol. in-18 jésus, broché 3 50

Discussions politiques. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Les Préjugés nécessaires. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

La Démission de la Morale. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

En lisant Nietzsche. Un vol. in-18 jésus, broché . . 3 50

Pour qu'on lise Platon. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Amours d'hommes de lettres. Un volume in-18 jésus, broché 3 50

Simplification simple de l'orthographe. Une piqûre in-18 jésus. 0 60

Madame de Maintenon institutrice. Un volume in-12, orné d'un portrait, 3e édition, broché 1 50

Corneille. Un vol. in-8° illustré, 9e édition, broché. . 2 »

La Fontaine. Un vol. in-8° illustré, 12e édition, broché. 2 »

Voltaire. Un vol. in-8° illustré, 8e édition, broché. . . 2 »

Discours de réception à l'Académie française, avec la réponse de M. Emile Ollivier. Une brochure in-18 jésus. 1 50

Réponse de M. Emile Faguet au discours de réception de M. René Doumic. Une brochure in-18 jésus . . 1 »

Discours de réception de M. le Général Langlois et réponse de M. Emile Faguet. Une brochure in-18 jésus. 1 50

Cours de poésie française. *Leçon d'inauguration.* Une piqûre. 0 50

Le bicentenaire de J.-J. Rousseau

La Vie de Rousseau. Un vol. in-18 jésus, broché . 3 50

Rousseau contre Molière. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Les Amies de Rousseau. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Rousseau penseur. Un vol. in-18 jésus, broché. . . 3 50

En préparation :

Rousseau artiste. Un vol. in-18 jésus, broché . . . 3 50

LE BICENTENAIRE

ÉMILE FAGUET
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Rousseau penseur

PARIS
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE LIBRAIRIE
ANCIENNE LIBRAIRIE LECÈNE, OUDIN ET Cie
15, rue de Cluny, 15

B2136
F2

Rousseau Penseur

C'est de Rousseau bicentenaire que je veux écrire, c'est-à-dire de ce qui reste de Rousseau deux cents ans après sa naissance, cent trente-deux ans après sa mort, de Rousseau encore vivant dans les cœurs et dans les esprits ; laissant de côté tout ce qui, de lui, n'agit plus et par conséquent n'existe plus. Aussi serai-je bref, ici, sur sa biographie, n'en retenant que ce qui explique son caractère et ce qui explique la façon dont je vois son caractère ; et je serai court sur son caractère lui-même, n'en mettant en lumière que ce qui a directement inspiré ses sentiments et ses idées. Quant à ceux de ses sentiments et de ses idées qui vivent

55142

encore parmi nous de telle sorte qu'ils se traduisent à chaque instant en écrits, en paroles et en actes, c'est à quoi j'apporterai toute l'attention dont je suis capable.

I

SA VIE ET SON CARACTÈRE.

Il était fils de *citoyens* de Genève, c'est-à-dire de gens qui, quoique pauvres, appartenaient à l'aristocratie, n'y ayant jamais eu à Genève plus de seize cents *citoyens* et *bourgeois* sur une population de trente mille âmes.

Il ne fut pas élevé, sa mère étant morte en lui donnant le jour et son père ayant évidemment été un homme de plaisirs, frivole et léger. Rousseau fait de lui un magnifique éloge dans une pièce officielle ; mais par toutes les *Confessions*, par toute la *Correspondance*, nous voyons assez que Rousseau fut à peu près aussi orphelin du côté paternel que de l'autre.

Jean-Jacques aimait la lecture et s'instruisait un peu lui-même avec les livres bons et mauvais qui traînaient dans la maison de son père. Adolescent, mis en apprentissage, il goûta peu les joies du travail et prit le goût du vagabondage et du vol. Par un caprice, dont une circonstance

futile ne fut que le prétexte, il quitta son pays à seize ans, peu poursuivi par son père et comptant sur sa figure agréable et sur la fortune pour se tirer d'affaire. Dirigé par un prêtre catholique et par une dame pitoyable qui se conduisirent en ces circonstances de la manière la plus déshonnête, il fut placé à Turin dans une maison de catéchumènes pour y abjurer sa religion et par suite sa patrie et devenir catholique. Les mœurs de cette maison le révoltèrent ; mais il abjura cependant.

Au sortir de là, il devint laquais ; car il fallait vivre. Il vola et accusa de son vol une de ses compagnes de domesticité, ce qui était d'une extrême gravité, le vol domestique à cette époque étant puni de mort. Il vagabonda encore, puis échoua chez la dame qui l'avait aidé dans sa première escapade, et s'y établit d'abord à titre de protégé et ensuite à titre de jeune amant. Sauf quelques fugues, il resta auprès d'elle huit ans, de vingt à vingt-huit, doux, tranquille, adorant la campagne, le jardinage, la musique et la lecture, s'instruisant beaucoup, faisant des vers, détestables du reste, et composant de la musique peut-être déjà assez bonne.

A vingt-huit ans, il fut établi comme précepteur chez M. de Mably, à Lyon ; il y vola du vin, y fit, semble-t-il, d'assez mauvaise besogne et y

resta peu. A trente ans, il vint chercher fortune à Paris et fut assez heureux, sans trop attendre, pour trouver une place de secrétaire d'ambassadeur à Venise, l'italien, qu'il avait appris à Turin, lui servant.

Il resta un peu plus d'un an à Venise, déplut à son ambassadeur, qui, du reste, ceci est authentique, était un sot, et se retrouva à Paris, vivant de quelques leçons de musique et travaillant à l'opéra des *Muses galantes*.

Il était doux et *bon*, dans le sens neutre qu'on donne à ce mot, n'avait, à cette époque, absolument aucun sens moral, était orgueilleux, timide, poltron, dissimulé, menteur, peu scrupuleux et vicieux ; du reste, pour ce qu'il avait de meilleur dans sa complexion, ne répondant pas mal au caractère qu'il a tracé du Genevois et qui est, d'après ce que j'ai observé, si singulièrement vrai : « Sous un air flegmatique et froid le Genevois cache une âme ardente et sensible, plus facile à émouvoir qu'à contenir. Dans ce séjour de la raison, la beauté n'est pas étrangère ni sans empire ; le levain de la mélancolie y fait souvent fermenter l'amour ; les hommes n'y sont que trop capables de sentir des passions violentes, les femmes de les inspirer, et les tristes effets qu'elles y ont quelquefois produits ne montrent que trop le danger de les

exciter par des spectacles touchants et tendres. » Tel il était à trente ans.

Il rencontra, à trente-deux ans, une jeune ouvrière qui lui plut, la prit pour maîtresse et assura ainsi le malheur de toute sa vie.

En effet, pour commencer, il eut d'elle cinq enfants qu'il donna tous à l'Administration des Enfants trouvés, le premier avec un signe qui pouvait le faire reconnaître, les autres sans aucune précaution. Les raisons qu'il a données plus tard de ces actes sont d'abord les conversations de ses amis d'alors où ces choses étaient considérées comme des enfantillages, puis sa misère, puis le désir de ne pas déshonorer son amie, puis la volonté expresse de la mère de son amie, puis et surtout que ses enfants devaient être mieux élevés là où il les avait mis que dans la famille de sa maîtresse où il n'y avait que des coquins.

Il est certain pour moi qu'il n'a pas voulu accuser sa maîtresse, qu'il excuse toujours et pour laquelle il a toujours les plus grands ménagements, et que les enfants de Rousseau ont été abandonnés par volonté de la famille Levasseur et particulièrement de M^me^ Levasseur la mère à qui M^lle^ Levasseur obéissait toujours.

Mais pourquoi Rousseau obéissait-il lui-même à M^lle^ Levasseur ? Par besoin d'une femme et de

cette femme-là. Pourquoi de cette femme-là ? Par timidité insurmontable à l'égard des autres. Sa première protectrice n'avait pas été conquise par lui ; mais l'avait conquis. La seule infidélité qu'il lui ait faite, pendant un voyage à Montpellier, marque bien cette timidité extraordinaire : Mme de Larnage s'offre à lui autant qu'il est possible de s'offrir. Que croit-il ? Qu'elle se moque de lui. Il faut, elle aussi, qu'elle s'empare de lui ; et après qu'ils se sont séparés, il n'ose jamais, quelques promesses qu'il en ait faites, aller la voir en revenant de Montpellier à Chambéry. Il est maladivement timide auprès des femmes ; il les désire toutes et ne peut s'aventurer auprès d'aucune. Dans ces conditions il lui faut une idiote, qu'il reconnaît lui-même comme dissimulée, menteuse, conspiratrice, voleuse domestique, mais qui est douce, « bonne fille », inerte *et qui ne se moquera jamais de lui*. Voilà tout le secret de l'ascendant de Mlle Levasseur sur Rousseau.

Ajoutez, non plus pour expliquer cet ascendant, mais pour expliquer l'éloge qu'il fait d'elle à tout le monde, que, par orgueil, il ne veut pas reconnaître s'être trompé dans son choix et qu'il cherche à se persuader à lui-même qu'en effet il ne s'est pas trompé ; vous aurez l'essentiel de la situation de Jean-Jacques Rousseau dans son

ménage, sur quoi, du reste, je me suis amplement expliqué ailleurs.

De cette union vinrent tous les malheurs de Rousseau et aussi un changement très considérable dans son caractère. La date de sa rencontre avec M^lle^ Levasseur (1744) coupe sa vie en deux parties absolument distinctes à tous les égards.

D'abord, comme nous l'avons vu, cette union le rend criminel et cela aura de très grandes conséquences, même sur le tour de son génie ; ensuite, comme nous le verrons, elle le rendra misanthrope et « persécuté », ce qui aura de très grandes conséquences aussi, même sur le tour de son génie.

En 1749 il travaillait pour l'*Encyclopédie* et avait pour amis Diderot, Grimm et quelques autres. En 1750, l'Académie de Dijon ayant proposé le sujet suivant : « Si le *rétablissement* des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs », Rousseau a l'idée : 1° d élargir le sujet et de se demander si, non pas *la renaissance* a contribué à épurer les mœurs privées et publiques ; mais si les sciences, lettres et arts eux-mêmes, *depuis qu'ils existent*, ont été utiles à l'humanité ; 2° de répondre par la négative.

Que cette idée lui ait été donnée par Diderot ou qu'il l'ait eue lui-même, cela ne vaut pas la

peine d'être discuté, puisqu'une idée qui vous a été donnée par un autre, si elle vous exalte, si elle prend possession de vous et si elle devient l'idée fixe de toute votre vie, est à vous autant qu'il est possible qu'une idée soit vôtre.

Mais remarquons que, pour que cette idée se soit emparée de Rousseau, avec une telle force, il faut que Rousseau ait déjà en 1750 ce genre de misanthropie qui consiste à ne pas se trouver à l'aise dans son temps, dans la civilisation de son temps et à maudire ce temps, et cette civilisation, ou tout au moins à en médire.

Quelques années se passent pourtant — à quoi il faut faire bien attention — pendant lesquelles le caractère de Rousseau change sans doute insensiblement, mais cependant ne paraît pas beaucoup différent de ce qu'il était avant 1744. Il travaille à l'*Encyclopédie*, il fait jouer avec succès, à la cour et à la ville, le *Devin de village*. Il fréquente chez M^me^ de Francueil et dans quelques autres salons. Il est à peu près un homme de lettres comme un autre.

Cependant, à quarante et un ans, très bien voulu, comme il aime à dire, à Paris, il aspire à la vie rustique. Le souvenir de sa vie de jeunesse, le souvenir des indestructibles Charmettes le hante. Hébergé chez M^me^ d'Epinay au château de Chevrette et avisant une maisonnette

à l'orée des bois, il s'écrie : « Je voudrais vivre là. » On le prend au mot ; on aménage la maisonnette ; on l'y installe ; il est perdu (1756).

Diderot le vit très bien dès le premier jour et fut toujours opposé à cet établissement. D'abord, d'une façon générale, le secret de la vie est de vivre conformément à sa nature ; mais aussi de ne pas vivre d'une façon complètement conforme à sa nature. Il faut se satisfaire et aussi se contrarier, et il ne faut et se contrarier et se satisfaire qu'à demi, pour ne pas tomber du côté où l'on penche. La solitude était nécessaire et funeste à Rousseau. Elle était nécessaire à ses méditations et elle favorisait le penchant à la misanthropie qui couvait en lui. C'est très probablement à lui que Diderot a songé en écrivant, méchamment ou étourdiment : « Il n'y a que le méchant qui vit seul. » Rousseau, plusieurs fois, a répondu avec esprit : « Mais c'est précisément le contraire ; car le méchant, pour exercer sa méchanceté a besoin de vivre au milieu des hommes » ; et cependant il lui est arrivé à lui-même de dire : « Le plus méchant des hommes est celui qui s'isole le plus, qui concentre le plus son cœur en lui-même. » La timidité qui devient sauvagerie, la sauvagerie qui devient humeur morose, l'humeur morose qui devient misanthropie, l'orgueil, l'idée fixe

qui se nourrit éternellement d'elle-même, l'esprit de défiance, le caractère ombrageux ; tout cela se développe étrangement dans la solitude.

Mais particulièrement Rousseau, dans la situation où il s'était mis, devait pâtir tout particulièrement du séjour à la campagne. M^lle^ Levasseur ne se plaisait qu'à Paris, elle et du reste sa mère et toute sa famille. C'est à partir du séjour à l'Hermitage que les premiers dissentiments graves se déclarèrent dans le ménage de Rousseau. Rousseau aimait à se promener dans les champs et dans les bois. M^lle^ Levasseur lui déclara très vite qu'elle ne l'accompagnerait pas, et il dut s'y promener tout seul d'abord, plus tard avec une autre femme qui avait des goûts contraires à ceux de M^lle^ Levasseur.

Ajoutez à cela les conciliabules de M^me^ Levasseur et de sa famille avec les Diderot et les Grimm, menées restées obscures, mais où l'on voit bien que le projet était de ramener Rousseau à Paris, où l'on voit, tout au moins, que toute la famille où Rousseau s'était fourvoyé désirait passionnément y rentrer.

Là-dessus trois affaires (1), toutes trois intri-

(1) J'ai débrouillé ces trois affaires plus minutieusement dans mon volume : *Vie de Rousseau*.

quées les unes dans les autres, où Rousseau, timide, susceptible, irritable et dissimulé par timidité, se donne des torts considérables, quels qu'aient été ceux des autres, et développe tous les défauts qui levaient en lui depuis quelques années.

Affaire Diderot, où Diderot, dans sa manie de se mêler des affaires des autres et dans son désir de ramener Rousseau à Paris, a des paroles offensantes, où Rousseau a des colères d'enfant qui paraissent « monstrueuses » à Diderot.

Affaire d'Houdetot : Mme d'Houdetot, cousine de Mme d'Epinay, maîtresse de Saint-Lambert, *flirte* avec Rousseau, passe des journées à herboriser avec lui, des nuits à le caresser sous les berceaux de son parc ; Rousseau perd la tête ; une lettre prévient Saint-Lambert alors à l'armée ; cette lettre a été soit écrite, soit dictée par Mlle Levasseur ; la chose pour moi ne fait pas de doute ; Mlle Levasseur persuade à Rousseau qu'elle l'a été par Mme d'Epinay ; Rousseau assure à Grimm qu'il n'y a eu de commun entre Mme d'Houdetot et lui que leur commune adoration pour Saint-Lambert ; Saint-Lambert pardonne ; mais Mme d'Houdetot rompt avec Rousseau et Rousseau reste en rancune à l'égard de Saint-Lambert, de Mme d'Epinay et de Saint-Lambert.

Affaire d'Epinay : Mme d'Epinay, allant à Genève consulter Tronchin, voudrait emmener avec elle Rousseau, sans du reste y tenir beaucoup ; Grimm n'y tient pas du tout ; Diderot, parce que l'affaire ne le regarde aucunement, y tient avec fureur ; Mme d'Houdetot, sans y insister, désirerait assez que ce voyage eût lieu, pour être débarrassée de Rousseau ; Rousseau voit dans tout cela un complot abominable, probablement sur les excitations de Mlle Levasseur qui voudrait brouiller Rousseau avec tout ce monde pour quitter l'Hermitage, et il insulte à peu près au hasard tous ses anciens amis ; Mme d'Epinay, de Genève, où elle a fini par aller avec son mari, donne son congé à Rousseau qui laisse l'Hermitage et se réfugie à Montmorency.

Rousseau s'apaise un peu et travaille au plus serein et au plus idyllique de tous ses ouvrages, la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, et il songe à l'*Emile* et il écrit la *Nouvelle Héloïse*. Mais on voit par sa correspondance que la manie de la persécution est née en lui et ne le quittera plus.

Il l'entretient du reste de faits vrais que, seulement, il grossit ; il sait que Mme d'Epinay a parlé mal de lui à Tronchin et à Voltaire, que Grimm montre ses lettres, que Diderot le traite de monstre et de coquin. Poursuivi,

d'autre part, par cette manie qu'il eut toujours, de détester les grands seigneurs et de ne rien souhaiter tant que d'être hébergé par eux, il entre chez M. le Maréchal de Luxembourg.

Là, pendant que Mlle Levasseur se rend insupportable à la domesticité du château et ne peut pas la supporter, il achève la *Nouvelle Héloïse* et *Emile* et met en forme le *Contrat social*, depuis longtemps commencé. L'orage éclate à propos d'un chapitre de l'*Emile* intitulé *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. Rousseau, décrété de prise de corps par le Parlement de Paris, fuit, seul, non jusqu'à Genève, car il est décrété aussi par le gouvernement de ce pays-là, mais jusqu'à Motiers-Travers, près Neufchâtel, terre qui appartient au Roi de Prusse.

Il y est rejoint par Mlle Levasseur, après l'avoir laissée libre de vivre seule et avoir évidemment désiré qu'elle prît ce parti. Là, plus persécuté que jamais, effectivement et encore plus en imagination ; criblé des pamphlets de ses anciens concitoyens, les Genevois, auxquels s'adjoint Voltaire par les abominables *Sentiments des Citoyens*, répondant par les *Lettres de la Montagne*, voyant la population excitée contre lui, sa maison plus ou moins lapidée dans une petite émeute qui, à en croire quelques-uns de ses contemporains, ne fut qu'une comédie

arrangée par Mlle Levasseur désireuse de quitter le pays ; il se retire dans l'île de Saint-Pierre, voisine de Motiers, y reste quelques mois, en est expulsé encore et, cédant au désir de David Hume, passe en Angleterre où il s'établit à Wotton dans la maison de campagne d'un ami de David Hume.

Là, voyant les lettres qu'on lui adresse lui arriver décachetées, celles qu'il envoie ne pas parvenir, Mlle Levasseur prétendument outragée par les valets de la maison, il ne songe pas à soupçonner Mlle Levasseur elle-même ; mais il soupçonne Hume et tous ses amis, est persuadé que Hume est un scélérat qui l'a attiré dans un guet-apens, et, assuré par le marquis de Mirabeau qu'il n'a plus aucun danger à courir en France, il y revient, et par l'entremise du même marquis est installé au château de la Trye, propriété du prince de Conti.

Il y reste un peu moins d'un an, mais se sent persécuté par le personnel du château, qui du reste manque d'égards pour Mlle Levasseur, et, reprenant sa liberté, passe à Bourgoin (Dauphiné). C'est là qu'il se marie civilement (car il était redevenu protestant et Mlle Levasseur était catholique), devant deux amis très respectables, et l'on doit considérer ce mariage comme authentique puisque Rousseau, sauf en chan-

geant de religion, ne pouvait guère en contracter un d'autre sorte.

A peine marié du reste, le plus grand discord qui se soit jamais produit dans ce ménage éclata. Depuis longtemps — « trois ou quatre ans » avant son départ de France, donc depuis 1759 environ, et nous sommes présentement en 1769 — Rousseau s'était aperçu de « l'attiédissement » de Mlle Levasseur à son égard, et il faisait lit à part pour différentes raisons qu'il donne, et « cela jetait nécessairement moins d'agrément dans leur commerce », et enfin ils n'étaient plus que des amis assez froids. Que se passa-t-il en 1769 ? On ne le sait. Des faits graves sans doute, et c'est probablement à ces faits que fait allusion d'avance ce mot des *Confessions :* « On connaîtra la force de cet attachement quand je découvrirai les plaies, les déchirures dont elle a navré mon cœur dans le fort de mes misères sans que, jusqu'au moment où j'écris ceci, il m'en soit jamais échappé un mot de plainte à personne. » Ces faits, Jean-Jacques Rousseau ne les a jamais rapportés ; mais comme ses *Confessions* s'arrêtent en 1765, comme, par conséquent, le passage que je viens de transcrire ne peut avoir trait dans l'esprit de Rousseau à rien de ce qui s'est passé en Suisse et en Angleterre, ce qui s'est passé là étant antérieur à 1765 et

raconté dans les *Confessions* sans le moindre grief contre Mlle Levasseur et sans « plaies » ni « déchirures » ; comme, au contraire, pour ce qui a eu lieu en Suisse et en Angleterre, Rousseau est persuadé que Mlle Levasseur ne lui a rendu que d'immenses services : « Souvent, en Suisse, en Angleterre, en France, dans les catastrophes où je me trouvais, elle a vu ce que je ne voyais pas moi-même ; elle m'a donné les avis les meilleurs à suivre ; elle m'a tiré des dangers où je me précipitais aveuglément » ; pour ces raisons il faut que le texte des « plaies et déchirures » se rapporte à une partie de la vie de Rousseau qui n'est pas rapportée dans les *Confessions*, à une partie de la vie de Rousseau postérieure à 1765, et il est vraisemblable qu'il se rapporte à la crise de 1769.

Sur cette crise, nous n'avons de renseignement que la lettre de Rousseau à sa femme, datée de Monquin, le 12 d'août 1769. Dans cette lettre, Rousseau rappelle les soins qu'il a eus pour Mlle Levasseur pendant vingt-six ans (1), ce qu'il

(1) Ce qui ferait remonter l'union de Rousseau et de Mlle Levasseur à 1743. Il doit exagérer un peu. En 1743 il était à Venise, et dans les *Confessions* ce n'est qu'assez longtemps après Venise, ce n'est qu'à une époque qui, au plus tôt, doit être 1744, qu'il parle de ses premières relations avec Mlle Levasseur.

a fait tout récemment pour son honneur et son bonheur (son mariage) ; il se plaint de ce qu'elle ne l'aime plus du tout, de ce qu'elle le fuit et ne reste avec lui qu'à peine quelques instants par complaisance ; de ce que tout le monde a les secrets de Mme Rousseau, excepté lui ; de ce qu'il y a « beaucoup d'autres choses » sur lesquelles il passe ; de ce que, à la vérité, il fait lit à part, mais sur la proposition même de Mme Rousseau, lui, « encore qu'il y risquât sa vie et sa santé », étant très disposé à reprendre la cohabitation, n'étant éloigné de ce dessein que par le « refroidissement » de Mme Rousseau, n'ayant voulu que lui obéir et lui complaire et ne « s'éloigner d'elle que pour la rapprocher de lui ». Il lui propose, conformément à un désir qu'elle a souvent déclaré, de se retirer dans une communauté de femmes. Il la supplie, non par « jalousie », convaincu qu'ils n'en veulent point à la personne de Mme Rousseau, de ne pas mêler de moines à cette affaire. Il la recommande à son ami M. de Saint-Germain, à Duclos, à du Peyrou, à Mme Dupin et à Mme de Chenonceaux, en lui prescrivant de se défier de tout autre.

Il semble être advenu de cette querelle, évidemment grave, ce qui advient d'ordinaire entre un homme faible et une femme obstinée : Mme Rousseau reprit son empire et obtint ce

qu'elle voulait toujours, revenir à Paris. En 1770 Rousseau était à Paris pour jusqu'à la fin, presque, de sa vie.

Il est probable qu'il y fut ramené par Mme Rousseau, peut-être aussi un peu par le désir d'y lire ses *Confessions* qu'il venait d'écrire : se sachant attaqué sans relâche par le groupe Grimm-Diderot-d'Epinay, il voulait ne laisser publier ses mémoires qu'après sa mort, mais les lire dans quelques sociétés, ce qu'il fit à partir de 1770. Pour bien comprendre le ton de certains passages des *Confessions* et Rousseau s'y déclarant l'homme le meilleur qui fût jamais, il faut toujours se souvenir que ces mémoires sont des mémoires justificatifs.

Rousseau vécut à Paris de 1770 à 1778, absolument dévoré du délire des persécutions, voyant un ennemi et un espion dans tout visiteur et dans tout passant, s'attendant à tous les instants de sa vie à être assassiné, admettant cependant quelques nouveaux amis, très rares (Bernardin de Saint-Pierre), mais le plus souvent s'en détachant vite ; en possession du reste de tout son génie, mais ne l'employant plus qu'à se raconter, à se décrire et à se justifier.

A la fin, la nostalgie des champs le reprit. On le voit, en 1777, en négociations amicales avec le comte Duprat qui voulait le retirer dans « un

asile paisible et solitaire ». Ce projet n'aboutit pas ; mais celui de M. de Gérardin, qui consistait à établir Rousseau dans un pavillon voisin de son château d'Ermenonville, aboutit. Rousseau s'y installa le 20 mai 1778. Quarante-deux jours après, le 2 juillet 1778, il mourut subitement.

On supposa un suicide. Tout démontre qu'il n'y eut rien de cela. On a supposé aussi que Mme Rousseau l'avait tué. On peut croire que cette installation à la campagne lui déplut fort et qu'elle a souhaité la mort de son mari ; mais rien ne prouve qu'elle y ait contribué. Je suppose d'après plusieurs textes une scène violente entre Rousseau et sa femme, qui aurait déterminé une attaque d'apoplexie ; et il n'y a rien d'à peu près certain que l'apoplexie elle-même.

Le caractère de Rousseau fut jusqu'en 1750 celui d'un homme doux, timide, ombrageux, susceptible, aimable, aimant, voluptueux et sans aucun sens moral. Par suite de son union, de ses enfants abandonnés et de ses rapports, pour lesquels il n'était point fait, avec la société brillante de son temps, il devint misanthrope, défiant, atrabilaire, mélancolique et persécuté-persécuteur, avec des retours intermittents de son ancien caractère, le portant à se jeter dans les bras du premier venu comme ceux d'un sau-

veur, ces retours devenant de plus en plus rares, mais n'ayant jamais complètement disparu.

En sens inverse, ses crimes lui donnèrent, partiellement, le sens moral. Ses remords lui donnèrent une conscience. On est un être moral quand on est capable de remords. L'être absolument sans conscience est celui — Voltaire par exemple — qui a fait des infamies et qui, pas un seul moment d'une longue vie, n'a même l'idée de les regretter, n'a même l'idée que quelqu'un au monde puisse les considérer comme regrettables. Rousseau n'est pas ainsi ; il n'est que partiellement ainsi. Tantôt, il est vrai, il se justifie de ses crimes jusqu'à s'en glorifier et jusqu'à se considérer, pour les avoir faits, comme « citoyen de la République de Platon » ; mais souvent, plus souvent, il s'en repent amèrement, avec des larmes et avec des cris, et, vingt ans après le méfait, il dit à sa femme : « Nous avons des fautes à pleurer et à expier. »

(De même il regrette éternellement, et avec une vive inquiétude sur le sort de celle qu'il a calomniée, son mensonge de Turin relatif au ruban volé.)

Il y a plus : la vue des enfants à la fois le ravit et lui fait mal ; un petit garçon l'embrasse : « Je me disais : c'est ainsi que j'aurais été traité

par les miens; je pris l'enfant dans mes bras et je le baisais plusieurs fois dans une espèce de transport ; puis je continuai mon chemin... puis je revins sur mes pas... Je suis repassé plusieurs fois depuis par Clignancourt dans l'espérance de le revoir... » Il ne peut pas même entendre parler d'enfants sans perdre un peu la tête. D'Alembert ayant rapporté ce trait de Mme Geoffrin : « Je voudrais qu'on demandât à tous les condamnés à mort : « Avez-vous aimé les enfants ? » Je suis sûre qu'ils répondraient : « Non » ; Rousseau ne comprend pas ; croit que *c'est d'Alembert* qui dit cela de son cru, qui introduit cela, sans qu'il y eût lieu, dans un panégyrique de Mme Geoffrin ; pourquoi ? pour désigner Rousseau « et qu'il y a dans cet ouvrage de d'Alembert moins d'amitié que de haine. » Voilà le remords dans toute sa précision pathologique, voilà le remords classique, celui qui trouble l'esprit et qui fait qu'on accuse des corneilles de vous reprocher d'avoir assassiné votre père. Rousseau l'a connu, évidemment, pendant trente ans.

C'est ce qui l'a fait moraliste. Il a aimé la vertu de tout son regret de ne l'avoir pas pratiquée. Il a maudit la civilisation, c'est-à-dire les grandes villes, parce que ce sont les grandes villes qui l'ont corrompu ; du moins il le croit ; mais,

tout au moins, elles ne l'ont pas détourné des actes criminels où sa faiblesse et son inconscience l'entraînaient. Il a aimé de tout son cœur la vie simple, la vie rustique et la vie familiale parce qu'il ne l'a point connue et qu'il a eu le remords éternel de s'être interdit de la connaître. Tous ses livres de morale, y compris son roman, reviennent à dire : *virtutem videant, intabescant-que relicta ;* reviennent à dire : « Si vous ne voulez pas être aussi malheureux que moi, faites en toutes choses le contraire de ce que j'ai fait. »

Le passage — et il a dit qu'il fallait le comprendre ainsi — qui est comme la clef de tous ses ouvrages est celui-ci : « Un père, quand il engendre et nourrit ses enfants, ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce ; il doit à la société des hommes sociables ; il doit des citoyens à l'Etat. Tout homme qui peut payer cette triple dette et ne le fait pas est coupable et plus coupable encore, peut-être, quand il la paye à demi. Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire. Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères et n'en sera jamais consolé. »

Et voyez bien tout Rousseau. Parce qu'il a écrit ceci, il ne se croit plus coupable ; parce qu'il a avoué son crime, il se croit innocent : « Le remords enfin devint si vif qu'il m'arracha presque l'aveu public de ma faute au commencement de l'*Emile*, et le trait même est si clair qu'après un tel passage il est surprenant qu'on ait eu le courage de me la reprocher. » Rousseau était trop orgueilleux pour n'avoir pas l'orgueil du remords, pour ne pas se croire pur du moment qu'il se sentait repentant et pour ne pas appeler vertu le regret des fautes commises.

Reste que ses remords ont été la matière même de ses immortels ouvrages ; reste que le Rousseau moraliste. c'est le Rousseau criminel ; reste que, d'avoir détesté sa vie et voulu inspirer aux hommes l'horreur de la vie qu'il avait menée, il a appelé les hommes à la vertu avec une sensibilité ardente et profonde, que d'autres n'auraient pas, avec des cris, des larmes et des sanglots, *veræ voces*. C'est la fille de Turin calomniée qui crie aux hommes : ne mentez jamais ! Ce sont les enfants de Rousseau qui crient aux mères : nourrissez vos enfants, aux pères : élevez-les ! Quelquefois des hommes très vertueux sont immoralistes dans leurs écrits ; quelquefois des malfaiteurs sont mora-

listes de toute la conscience que le remords leur donne. Ils en ont le droit, même le devoir ; et ce qu'on leur reproche toujours et ce qu'on doit le moins leur reprocher, c'est de parler de ce qu'ils ne connaissent pas. C'est bien précisément le contraire.

II

SES IDÉES LITTÉRAIRES.

Sauf un peu de géométrie et d'astronomie (la botanique n'est venue que beaucoup plus tard), l'éducation de Rousseau fut toute littéraire. C'est pour cela que nous commençons par ses idées littéraires l'étude de ses sentiments et de ses idées. Il a commencé par les anciens, qu'il a toujours eus en grande estime et admiration ; mais il en a fréquenté un très petit nombre. Plutarque, Virgile et Tacite sont les seuls, évidemment, qu'il ait lus, avec enthousiasme du reste : Plutarque comme le père de magnifiques héros de romans ; Virgile comme le poète de l'agriculture et de l'idylle ; Tacite comme satirique républicain.

Mais surtout il a lu le plus ancien des anciens, celui qui résume toute leur sagesse et celui qui, en la résumant avec des grâces non pareilles, dangereuses peut-être, détourne les esprits des religions modernes et les ramène à

un hellénisme tantôt épicurien, tantôt stoïcien, tantôt sceptique. J'ai nommé Montaigne. De Montaigne, Rousseau se montre plein du premier jour qu'il écrit, et il ne s'en détacha jamais. Il ne lui emprunte pas son scepticisme ; mais il lui emprunte son amour des héros, son *spartiatisme*, dont il fut toujours fier jusqu'à un certain ridicule, son culte des héros, son goût — qu'il pousse beaucoup plus loin — pour les mœurs et le tour d'esprit des sauvages, enfin toutes ses idées pédagogiques ; j'ajouterais la démangeaison de parler de soi si sur ce point Rousseau avait eu besoin d'avoir un initiateur. On ne rapprochera jamais assez Rousseau de Montaigne. On épuisera Montaigne à le mettre en notes sous les textes de Rousseau. Rousseau est un Montaigne déséquilibré. Rousseau est un homme qui, en repensant Montaigne, fait des idées générales avec les boutades de Montaigne et les pousse avec passion et éloquence jusqu'au paradoxe.

Parmi les modernes il n'a guère fréquenté et aimé que Fénelon, Molière, La Fontaine. Il vénère et chérit Fénelon. Le *Télémaque*, quoique dangereux pour les jeunes filles (il a pu l'être), est pour lui le retour à l'antiquité préhistorique qui est son rêve et l'empire des sages moralistes sur des jeunes gens respectueux, bien nés et

aimables. Fénelon a écrit l'*Emile* homérique. Il a aussi écrit le *Traité sur l'Education des filles*, qui ne vaut rien selon Rousseau et qu'il faudra réfuter ; mais qui contient de bonnes choses et qui surtout est d'une âme que l'on sent tendre. Et enfin il écrit en prose poétique, ce qui est le vrai style, comme tout admirateur de Montaigne le reconnaîtra.

La Fontaine est charmant. On peut « l'aimer » et même « s'y instruire ». Ce n'est pas sa faute si on le donne à apprendre par cœur aux enfants qui n'y comprennent rien, ce qui du reste est excellent, car ils y prendraient une triste morale. Au fait il y a trois morales, celle du catéchisme et on l'y laisse, celle des fables de La Fontaine et on la donne aux enfants ; et celle des contes de La Fontaine : celle-ci est « pour les mères ».

Molière est « le plus parfait auteur comique dont les ouvrages nous soient connus » ; seulement il est immoral. Il l'est en ce qu'il poursuit les travers et non jamais les vices ; il l'est en ce qu'il rend ridicules les pères, les vieillards et applaudit et fait applaudir aux tours qu'on leur joue ; il l'est en ce qu'il donne un air très aimable à l'irrespect des enfants à l'égard de leurs parents, à l'infidélité des femmes à l'égard de leurs maris ; il l'est en ce qu'il a fait d'Alceste,

héros de la droiture et de la vertu, un personnage ridicule ; il l'est parce qu'il n'a jamais songé qu'à faire rire le parterre et qu'à cela il a tout sacrifié et que l'honnête homme peut lui dire, ce qui doit être son châtiment et ce qu'il prendra pour une félicitation :

Les rieurs sont pour vous, Molière, et c'est tout dire.

Parmi les contemporains, il ne connaît vraiment que Montesquieu et Voltaire qu'il admire tous deux, tout en détestant le dernier. Il a lu Montesquieu comme Fénelon, avec respect et pour l'imiter souvent et pour le contredire quelquefois. Il lui a emprunté son admiration pour les Romains, sa définition de la République vertueuse, son dogme de la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, son goût pour la satire contemporaine. Une partie du *Contrat social* est un souvenir de l'*Esprit de slois*, une partie de la *Nouvelle Héloïse* est un souvenir des *Lettres Persanes*.

De Voltaire, qu'il n'a plus guère lu à partir de 1760, il admire le talent poétique et surtout d'auteur tragique. Il pleure à *Zaïre* et admire profondément *Mahomet*, particulièrement la grande scène, très belle en effet, de Zopire et Mahomet : « Je n'ai jamais ouï faire de cette scène en particulier tout l'éloge qu'elle mérite ; je n'en

connais pas une au théâtre français où la main d'un grand maître soit plus sensiblement empreinte et où le sacré caractère de la vertu l'emporte plus sensiblement sur l'élévation du génie ».

Il a sur la littérature dramatique des idées à lui qui sont du plus grand intérêt. Il est profondément étonné que, peut-être sous prétexte d'imiter les Grecs, on fasse juste le contraire de ce qu'ils faisaient. Ils mettaient sur la scène les héros de leur histoire et il y avait là de l'intérêt. Les Français mettent sur leur théâtre les héros de l'antiquité, et l'on se demande « ce qu'importe au peuple de Paris Pompée ou Sertorius », et l'on peut juger « de la vraisemblance et de l'utilité de tant de pièces qui roulent toutes sur ces chimériques sujets. »

Pour ce qui est de la comédie, depuis que Molière n'est plus, elle est bien en décadence. Elle s'est comme rétrécie. La comédie a pour objet de peindre les mœurs de la nation et pour but de les corriger. Or, comme Socrate faisait parler des cochers, menuisiers, cordonniers et maçons, Molière peignait des bourgeois et des artisans aussi bien que des marquis. Les comiques du XVIII^e^ siècle « se croiraient déshonorés s'ils savaient ce qui se passe au comptoir d'un marchand de vins ou dans la boutique d'un ouvrier ».

« Il y a à Paris cinq ou sixcent mille âmes dont il n'est jamais question sur la scène » : on dirait que la France « n'est peuplée que de comtes et de chevaliers ». Cela d'abord est une sorte de mensonge littéraire ; ensuite, si la comédie a un but utile, elle y tourne le dos en procédant de la sorte ; car le peuple, s'il vient au théâtre, n'y trouve point une leçon ; mais au contraire des modèles d'impertinentes manières qu'il peut être tenté d'imiter. La comédie en France, au XVIII[e] siècle, n'existe pas.

Un défaut commun aux tragiques et aux comiques français, c'est d'être d'infatigables « parleurs ». Si quelqu'un a oublié que le poème dramatique est une action, c'est bien eux, Racine excepté. Les personnages, le plus souvent, sont des orateurs qui ne se préoccupent que de briller et qui songent beaucoup plus au public qu'à eux-mêmes ou aux autres personnages. Voltaire a un peu réagi et, à l'imitation des Anglais, a « osé quelquefois mettre la scène en représentation ». Mais cet exemple sera sans doute peu suivi : les Français sont si amoureux de la parole !

Tout cela est à réformer. Il faudrait une autre forme, un autre genre de littérature dramatique — ici les idées de Rousseau peuvent n'être que celles de Diderot : *Fils naturel*, 1757 ; *Lettre à*

d'Alembert, 1758 — il faudrait un poème dramatique qui ne fût ni la tragédie gréco-romaine ni la comédie ne vissant qu'à faire rire : « Ce n'est pas qu'un homme de génie ne puisse inventer un genre de pièces préférable à ceux qui sont établis ; mais ce nouveau genre ayant besoin, pour se soutenir, des talents de l'auteur, périra nécessairement avec lui [le pronostic était faux], et ses successeurs, dépourvus des mêmes ressources, seront forcés de revenir aux moyens communs d'intéresser et de plaire : des actions célèbres, de grands noms, de grands crimes, de grandes vertus dans la tragédie ; le comique et le plaisant dans la comédie et toujours l'amour dans toutes les deux. »

Rien n'égale peut-être le dédain de Rousseau pour les historiens ou, du moins, la défiance qu'il montre à leur égard. Non sans quelque raison, il les considère comme des romanciers et ne croit pas, quelque effort qu'ils y mettent, qu'ils puissent être autre chose : « les faits changent de forme dans la tête de l'historien ; ils se moulent sur ses intérêts ; ils prennent la teinte de ses préjugés. » Un historien est un point de vue. Selon le point de vue tout l'objet change. Un historien est un homme qui établit les rapports d'effet à cause et de cause à effet. Or ces rapports ne sont autre chose que ses pensées

mêmes, et donc la seule chose qui importerait que l'on connût dans l'histoire, se trouve n'être, à la chercher dans les historiens, que le tour d'esprit de l'historien même. « L'historien nous donne une cause ; mais il la controuve. »

— Mais si l'historien ne donnait que des faits ? S'il n'intervenait aucunement et non pas même à titre de personnage intellectuel, dans ce qu'il raconte ? — Alors, il serait l'ennui même ou plutôt le néant même. L'histoire est ou erronée ou illisible.

Ce qui est dit là est plus vrai encore des peintures et des portraits que des faits eux-mêmes. Peinture des mœurs d'un temps, portrait d'un personnage historique sont choses, quelque documentation dont se soit entouré l'auteur, qui ressortissent infiniment plus à l'imagination, au tour d'esprit et aux idées morales (particulièrement) de l'auteur qu'à la documentation elle-même, toujours incomplète, qu'à la vérité, toujours fuyante. Un historien n'est jamais qu'un romancier, une histoire n'est jamais qu'un roman historique. Ce qui justifie le roman historique, c'est que l'histoire n'est pas autre chose que lui et qu'il n'est pas autre chose que l'histoire. avec cette supériorité qu'il n'a pas le front de se donner pour être vrai, avec cette supériorité aussi qu'il peut se proposer un

dessein moral, ce que l'histoire ne peut guère faire.

Tacite est profond psychologue ; mais trop sentencieux, trop en maximes ; Tite-Live est surtout un historien politique et un rhéteur et a manqué ce qu'on attendait de lui, la peinture du caractère romain ; dans la *Retraite des Dix mille* et les *Commentaires* de César, rien que des faits de guerre ; dans Hérodote, point de portraits, point de maximes, un récit naïf et coulant, mais des puérilités rebutantes ; Thucydide est le vrai modèle des historiens, « rapportant les faits sans les juger et n'omettant aucune circonstance propre à nous en faire juger nous-mêmes ; mettant ce qu'il raconte sous les yeux du lecteur, loin de s'interposer, se dérobant de telle sorte qu'on ne croit plus lire, mais voir. » Laissons de côté les historiens modernes, non seulement parce que « l'histoire moderne n'a plus de physionomie et que nos hommes se ressemblent tous (?), mais parce que nos historiens, uniquement attentifs à briller, ne songent qu'à faire des portraits fortement coloriés qui souvent ne ressemblent à rien. »

Les idées de Rousseau, non plus sur les auteurs dramatiques et les historiens mais sur le théâtre en lui-même et l'histoire en soi, ressortissent à ses théories morales ou à ses théories

pédagogiques et par conséquent se trouveront plus loin.

En général, les goûts littéraires de Rousseau sont tournés du côté des poètes simples, — il n'a goûté évidemment aucun poète lyrique, — des moralistes, et des poètes dramatiques qui s'attachent à la vérité des mœurs et des sentiments (Molière et Racine). Chose bien remarquable, aucun romancier, sauf Richardson, et beaucoup moins cité et vanté qu'on ne l'a dit, ne l'a attiré. Dans la littérature, il cherche ce qu'elle peut contenir de vrai sur l'humanité ; de la littérature d'imagination, il se passe aisément, ayant la sienne.

III

SES OBSERVATIONS MORALES.

Quel est le La Bruyère qu'il y a dans Rousseau ? La chose est infiniment importante, puisque c'est de ce que nous avons observé que nous tirons nos idées générales sur les hommes, et puisque c'est de nos idées générales sur les hommes que nous tirons toute notre façon de penser.

Or il est curieux de remarquer à combien peu de chose se réduisent les observations morales de Rousseau. J'élimine, il est vrai, tout ce que Rousseau a dit des hommes dans les dernières années de sa vie. Il ne voit plus en eux tous que des « méchants », des espions et des persécuteurs de la vertu ; ceci, je crois, peut et doit être mis de côté. Mais le Rousseau de quarante à cinquante ans, déjà touché il est vrai de sa maladie mentale, mais encore relativement sain et qui, très évidemment, se reporte à des notes ou à des souvenirs qui datent pour la

plupart de 1745 environ, qu'a-t-il vu en regardant les hommes ?

Les Français sont absolument dénués de vie intérieure. Ils ne peuvent vivre que hors d'eux. Trois Suisses, en soupant, s'entretiennent d'eux-mêmes et leurs propos sont des confidences réciproques. Six Français soupant ensemble « ne peuvent rester une heure sans faire intervenir la moitié de Paris, comme si leurs cœurs n'avaient rien à se dire et qu'il n'y eût là personne qui méritât de les intéresser. »

De cette extériorité naturelle provient une sociabilité extraordinaire. Chacun ne tenant compte que des autres, ne prend qu'autrui pour se régler, et la loi morale de ce pays-ci est, en sa généralité : « Il faut faire comme tout le monde » ; dans ses applications pratiques : « Cela se fait ; cela ne se fait pas. »

Aussi ce monde est une horloge bien montée et d'une surprenante exactitude : « On sait à point nommé quand il faut envoyer savoir des nouvelles [de quelqu'un], quand il faut écrire, c'est-à-dire faire une visite qu'on ne fait pas ; quand il faut la faire soi-même ; quand il est permis d'être chez soi ; quand on doit n'y pas être, quoiqu'on y soit ; quelles offres l'un doit faire ; quelles offres l'autre doit rejeter ; quel degré de tristesse on doit prendre à telle ou

telle mort ; combien de temps on doit pleurer à la campagne ; le jour où l'on peut venir se consoler à la ville ; l'heure où l'affliction permet d'aller au spectacle... »

Par goût de s'occuper des autres, ce peuple est psychologue et moraliste, et l'on sait assez qu'entre le moraliste et la commère il n'y a de différence que le style. Ce peuple passe donc assez facilement des commérages qui sont l'élément habituel de son esprit à l'analyse attentive de quelque question de sentiment. Il ne faut pas entendre par ce mot « un épanchement affectueux dans le sein de l'amour ou de l'amitié ; cela serait d'une fadeur à mourir ; mais le sentiment mis en grandes maximes générales et quintessencié par tout ce que l'analyse a de plus subtil. Je puis dire n'avoir de ma vie ouï tant parler de sentiment ni si peu compris ce qu'on en disait. Ce sont des raffinements inconcevables et il en est du sentiment chez les hommes du monde comme d'Homère chez les pédants qui lui forgent mille beautés chimériques, faute d'apercevoir les véritables ».

Ce peuple, par suite peut-être, se pique aussi de philosophie, et même sa prétention la plus vive est de s'y connaître. Qu'au milieu des propos futiles « un homme de poids avance une parole grave ou agite une question sérieuse,

aussitôt l'attention commune se fixe sur ce nouvel objet : hommes, femmes, vieillards, jeunes gens s'appliquent à le considérer par toutes ses faces, et l'on est étonné du sens et de la raison qui sortent comme à l'envi de toutes ces têtes folâtres. Pourvu toutefois qu'une plaisanterie imprévue ne vienne pas déranger cette gravité ; car alors chacun renchérit ; tout part à l'instant et il n'y a pas moyen de reprendre son sérieux... »

Ce peuple est passionnément et profondément idéologue jusqu'à concurrence d'une turlupinade.

Le plus étrange, ou du moins ce qui étonne le plus les étrangers qui arrivent, dans ce pays, c'est que ce sont les femmes qui y sont directeurs d'esprit, ou, si l'on veut, maîtres à penser. A cause sans doute du commerce continuel des deux sexes entre eux, qui n'existe que là à ce point, il y a eu échange entre les hommes et les femmes, « chaque sexe a contracté l'air, le langage et les manières de l'autre », et les femmes se sont trouvées investies de l'office de diriger les idées parce qu'elles dirigent les conversations, et Molière qui a écrit les Femmes *précieuses*, puis les Femmes *savantes*, écrirait maintenant les Femmes *philosophes*.

Cela a beaucoup de conséquences, entre autres

celle-ci : les femmes étant volontiers satiriques et peut-être médisantes, que le ton de toute cette philosophie mondaine est, pour leur plaire, très généralement dénigrant ; et, dénigrant lui-même par suite, sans doute de cette influence, Rousseau écrit : « Hommes et femmes, tous, instruits par l'expérience du monde et surtout par leur conscience, se réunissent pour penser de leur espèce aussi mal que possible, toujours philosophant tristement, toujours dégradant par vanité la nature humaine, toujours cherchant dans quelque vice la cause de tout ce qui se fait de bien, toujours, d'après leur propre cœur, médisant du cœur de l'homme. »

Pour ce qui est des manières, l'allure libre, l'œil provoquant, le « ton grenadier » des femmes de France est la chose du monde la plus choquante pour les étrangers. On peut en juger par l'embarras où ils tombent quand ils pénètrent dans les salons de Paris. « Cet embarras fait l'éloge des femmes de leur pays, et il est à croire que celles qui le causent en seraient moins fières si la source leur en était mieux connue. Ce n'est pas qu'elles en imposent ; c'est plutôt qu'elles font rougir et que la pudeur, chassée par la femme de ses discours et de son maintien, se réfugie dans le cœur de l'homme. »

Elles ont, par toutes ces emprises sur l'homme,

renversé l'ordre tout entier de la vie normale et contrarié toutes les lois naturelles, qu'on ne contredit pas impunément. Les Français ont pris « des manières toutes contraires à celles des anciens : lâchement dévoués aux volontés du sexe que nous devrions protéger et non servir, ils ont appris à le mépriser en lui obéissant, à l'outrager par leurs soins railleurs : chaque femme de Paris rassemble autour d'elle un sérail d'hommes plus femmes qu'elle, qui savent rendre à la beauté toutes sortes d'hommages, hors celui du cœur dont elle est digne. »

Mais, comme la nature ne perd jamais ses droits, « voyez ces hommes, toujours contraints dans ces prisons volontaires, se lever, se rasseoir, aller et venir sans cesse de la cheminée à la fenêtre, prendre et poser cent fois un écran, feuilleter des livres, parcourir des tableaux, tourner, pirouetter par la chambre, tandis que l'idole, étendue sans mouvement dans sa chaise longue, n'a d'actif que la langue et les yeux (1). »

Par ce tableau du peuple le plus policé du monde, on peut juger de ce que c'est que la civilisation. A partir d'un certain moment, à partir d'un

(1) Ceci, étant de la *Lettre à d'Alembert*, est un souvenir tout frais et amer du monde de Mme d'Epinay. Cf. *Nouvelle Héloïse*, III, lettre 16, note, plus amère encore.

certain degré, elle abâtardit l'homme, elle l'émasculе, elle en fait une femme, ce qui n'est pas compensé par ceci qu'elle fait de la femme un singe de l'homme ; elle le fait vivre d'une vie de société qui est une vie de commérages, de médisances, de calomnies particulières ou générales, de frivolité, de futilité ou de conversations philosophiques plus prétentieuses que solides et sans profit pour l'être moral ; elle en fait surtout un être qui parle, qui parle infatigablement, qui prend les paroles pour des pensées et pour des actes, et qui, parce qu'il parle, se croit dispensé d'agir, et qui, dès qu'il a bien parlé, se croit quitte d'agir bien, et qui ne connaît pas, n'imagine pas de malheurs plus épouvantables que la solitude et le silence. Cet être est agréable, misérable et malfaisant. Il s'est fait une nature contre nature et une complexion antivitale. Il boit la civilisation qu'il s'est faite comme un poison piquant, mousseux, savoureux et mortel. Est-ce que la civilisation ne serait pas un suicide ?

IV

SA MORALE.

La morale de Rousseau est la morale chrétienne, — combinée avec une conception de l'histoire de l'humanité qui est elle-même une idée chrétienne ou d'origine chrétienne, —avec des apports qui viennent en vérité de tous les points de la philosophie universelle ; — le tout senti vivement, passant par le creuset d'une sensibilité brûlante et chaude d'une âme enflammée, blessée et douloureuse. C'est une grande morale et un grand drame moral.

L'observation a donné ceci : l'homme est méchant, il est corrompu, il est vicieux.

— Pourquoi ? se demande l'auteur.

— Parce qu'il est tel, répondra quelqu'un.

— Non, répond Rousseau ; je ne crois pas.

— Pourquoi non ?

— D'abord, parce que, moi, je me sens né bon, vertueux, pur ; et parce que je sens bien que c'est la vie sociale qui m'a dépravé. Ceci est

le fond même de Rousseau, ce qui a dicté littéralement toutes ses idées. Sans aller plus loin, c'est une erreur, et les choses sont précisément le contraire de ce qu'il pense. Il est né, sinon méchant, ce qu'il ne fut jamais, du moins vicieux et sans aucun sens moral, et c'est précisément la société qui, sans moralité elle-même, à coup sûr, mais en lui faisant honte des crimes qu'il a commis — voir ses lettres à Mme de Francueil et à Mme de Luxembourg — l'a amené au remords, et du remords au sens moral. Mais enfin c'est une idée profondément enfoncée en l'esprit de Rousseau : Je suis né bon et la société m'a dépravé ; et c'est l'histoire de l'humanité.

Seconde raison pourquoi Rousseau croit l'homme né bon : Rousseau est déiste ; il croit profondément en Dieu. Or le Tout-Puissant doit être bon. Il répugne à la raison que celui qui n'a pas d'obstacle puisse vouloir le mal ; c'est l'obstacle senti, c'est la résistance rencontrée qui rend méchant ; la méchanceté, c'est la colère ; un Tout-Puissant méchant est une absurdité monstrueuse ; donc Dieu est bon ; s'il est bon, il a créé un homme qui est bon aussi, qui fut bon sortant de lui. Dieu est, Dieu est bon, l'homme est né bon ; ces formules se tiennent et elles se contiennent l'une l'autre. Donc l'homme est né bon ; comment est-il devenu

mauvais ? Cherchons, remontons aux origines, refaisons l'histoire de l'humanité à ce nouveau point de vue.

« Ecartons d'abord tous les faits... » — Ici le censeur pousse un cri de pitié : « Si c'est là faire l'histoire de l'humanité ! » — Ceci est mal lire ou lire méchamment. Si Rousseau a laissé échapper ce mot, du reste peu heureux, ce n'est que par crainte de la Sorbonne et pour que le livre (1) passât. Tout le contexte le prouve. Il s'agissait de ne pas contrarier la Bible : « ...il est évident, par la lecture des livres sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans l'état de nature, et qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire, paradoxe tout à fait impossible à prouver. Commençons donc par écarter tous les faits ; car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothé-

(1) Le *Discours sur l'inégalité*.

tiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la vraie origine et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. La Religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même, ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent sur *ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même*. Voilà ce que je me propose d'examiner dans ce discours. »

Ainsi éclairé par son contexte, on voit très bien ce qu'est le mot fameux : « j'écarte les faits » ; ce n'est qu'un paratonnerre.

Tout au contraire de ce qu'il dit parce qu'il est forcé de le dire, Rousseau ne cherche que les faits, non point les faits vrais, puisqu'il n'y en a pas dans la préhistoire, mais les faits vraisemblables, les faits probables, étant donné ce qu'on sait de la terre et de l'homme et de l'homme primitif d'après les sauvages. Il se représente les hommes primitifs comme doux, timides, vigoureux du reste, trouvant assez facilement leur subsistance au sein d'une nature très féconde, non pas aussi persécutés et décimés par les bêtes

féroces qu'on l'a cru, puisqu'elles-mêmes ont suffisamment à manger et puisqu'ils les évitent assez aisément par la rapidité de la course ; n'ayant aucune idée des « devoirs », absolument « amoraux », animés seulement de deux sentiments, l'amour de soi et un commencement d'amour pour leurs semblables, ce qui est prouvé par le don des larmes.

. . . . .mollissima corda
Humano generi dare se natura fatetur
Quæ lacrimas dedit. . . . . ;

dispersés du reste, très éloignés les uns des autres et s'unissant et restant unis chacun à une femme par l'attrait du sexe, par la puissance de l'habitude et par l'instinct de pitié ; fondant des familles qui restent, elles aussi, très éloignées les unes des autres, sans que par les autres aucun soit gêné.

Ceci est le premier état. Les hommes, bêtes intelligentes, qui savent cueillir, chasser et pêcher, faire du feu, aménager des cavernes ou construire des huttes, vivent de cueillette, de chasse et de pêche, innocemment, doucement, familialement.

A cet âge *familial* en succède un autre que nous pourrons appeler le *premier état social*. Les hommes se sont multipliés. Ils ne sont plus

dispersés ; ils se touchent *presque*. A la famille succède la tribu. La tribu est une première société ; mais c'est une société où l'on continue de vivre sur le commun. On cueille, on chasse, on pêche en commun et l'on partage ; rien de plus. Seulement il y a société en ce sens qu'il faut partager avec justice, qu'il ne faut pas voler la proie qu'un autre a abattue, qu'il ne faut pas nuire, d'aucune façon, à son compagnon de tribu. Il y a société, *donc* apparition des droits et des devoirs, apparition de la morale. La morale n'apparaît qu'avec la première société, tout aussi bien qu'elle commence à décliner avec la seconde : « L'homme n'est point un chien, ni un loup. *Il ne fait qu'établir dans son espèce les* PREMIERS RAPPORTS DE LA SOCIÉTÉ, *pour donner à ses sentiments une morale toujours inconnue aux bêtes. Les animaux ont un cœur et des passions, mais la sainte image de l'honnête et du beau n'entra jamais que dans le cœur de l'homme.* »

Rousseau a répété cela dix fois. *L'innocence* est pour lui le caractère de l'état présocial, *la moralité* le produit du premier état social.

Ce premier état social est l'âge d'or de l'humanité et celui où elle aurait dû rester si elle avait compris ses vrais intérêts. C'est *l'état de nature*, le vrai état de nature. Qu'on ne s'y trompe pas, comme on s'y est souvent trompé. Quand Rous-

seau parle de l'état de nature, c'est toujours de ce *premier état social* qu'il parle. Je sais qu'il y a eu un peu de flottement dans la pensée de Rousseau à cet égard ; mais, tout compte fait, c'est bien comme je viens de dire qu'il comprend les choses, et toutes les fois qu'il parle des *sauvages*, c'est encore ainsi qu'il les comprend. Il y a le premier état, l'homme animal intelligent, vivant à l'état familial et innocemment. Il y a le second état, l'homme, d'animal devenant sauvage, c'est-à-dire vivant par tribus et moralement ; et ce *second état*, qui est *le premier état social*, est le meilleur qui ait été jamais. C'est l'adolescence ou la jeunesse de l'humanité. De même qu'il y a dans la vie de l'homme un âge où il serait à souhaiter pour lui qu'il restât toujours, de même il y a eu un âge de l'humanité où il aurait été à souhaiter pour elle qu'elle se fixât : « O homme ! c'est la vie de ton espèce que je vais te décrire. Il y a, je le sens, un âge où l'homme individuel voudrait s'arrêter ; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée. Mécontent de ton état présent par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder, et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains

et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi. »

Mais les hommes se multiplient. Voilà maintenant que les tribus se touchent. La cueillette, la chasse et la pêche ne suffisent plus aux besoins ; l'agriculture est inventée ; c'est l'âge du fer et du blé. Très vite, les tribus se touchant, encore plus les familles, il faut délimiter les portions de terre sur lesquelles telles et telles familles vivront, qui de telles et telles familles seront les propriétés légales. On les délimite. Le *troisième état — second état social* — a commencé; la société propriétiste est née. La décadence de l'humanité commence.

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire... [ou plutôt le premier qui, entouré de ses enfants, fut assez fort pour que personne, quand il dit cela, pût s'aviser de le contredire] fut le vrai fondateur de la société *civile*. Que d'horreurs n'eût pas épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux, comblant le fossé, eût crié : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. »

Pourquoi *perdus* ? Parce qu'il n'y a plus d'égalité et par conséquent plus de moralité. Pour-

quoi n'y a-t-il plus d'égalité ? Parce que, à supposer même que les terres aient été partagées également, très vite, les hommes se multipliant, il s'en trouve qui n'en ont pas, qui sont des « surnuméraires », qui doivent gagner leur subsistance en travaillant pour ceux qui ont du bien, et l'égalité et même la quasi-égalité a disparu.

Et pourquoi avec l'égalité la moralité disparaît-elle ? Parce que la surabondance déprave l'homme et que la misère le déprave également ; parce que l'habitude de considérer une catégorie d'hommes comme espèce inférieure rend orgueilleux, insolent, méchant et cruel, et que considérer une catégorie d'hommes comme possesseurs de tous les biens sans qu'on puisse comprendre pourquoi, alors qu'on est soi-même misérable, rend envieux, haineux, méchant et cruel. L'inégalité démoralise les grands et les petits, comme doit nécessairement démoraliser tout ce qui est contre nature.

La suite des idées de Rousseau sur ce point est celle-ci, comme il l'a résumée pour l'intelligence du roi de Pologne : « La première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses ; des richesses sont nés l'oisiveté et le luxe ; du luxe sont venus les beaux-arts et de l'oisiveté, les sciences. » Si l'on dit que le luxe fait vivre les États, il sera répondu qu'il les fait

vivre mal ; « le luxe nourrit cent pauvres dans les villes et en fait périr cent mille dans les campagnes » ; le luxe « peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres ; mais il n'y aurait point de pauvres s'il n'y avait pas de luxe. »

L'inégalité démoralise encore, même sans rendre envieux ni méchant, par l'émulation qu'elle met entre les hommes, chose si puérilement vantée et qui n'est qu'une source de mille erreurs. Les petits veulent escalader la hauteur où ils voient trôner les grands. Comment ? Par leurs talents, ce qui semble bien légitime. Peut-être, mais ils se trompent sur leurs talents, « tel entend un tambour et veut devenir général, un autre voit bâtir et se croit architecte. » Remarquez « qu'on n'a de talents que pour s'élever et que personne n'en a pour descendre. Un prince n'ira pas se faire cocher parce qu'il mène bien sa voiture ; un duc ne se fera pas cuisinier parce qu'il invente de bons plats ». De là presse, encombrement, chocs, heurts, blessures et tout cet affreux spectacle :

Angustum per iter luctarier ambitionis.

La vérité est peut-être que, loin qu'il faille que les talents douteux se trémoussent ainsi, il faudrait que beaucoup même de vrais talents ne

fussent pas employés : « J'ai peine à croire que tant de talents divers doivent être développés ; car il faudrait pour cela que le nombre de ceux qui les possèdent fût exactement proportionné aux besoins de la société, et si on ne laissait au travail de la terre que ceux qui ont éminemment le talent de l'agriculture et qu'on enlevât à ce travail tous ceux qui sont éminemment propres à un autre, il ne resterait pas assez de laboureurs pour cultiver. Les peuples bons et simples n'ont pas besoin de talents. »

Notez, pour revenir aux talents douteux, que c'est toute une classe sociale qui se forme d'eux et qui est la plus antisociale des classes sociales. Le roi de Pologne dit fort bien que plus l'homme connaît, plus il sent qu'il a de connaissances à acquérir. Oui, c'est le vrai savant qui sait cela ; mais « à peine les petits esprits ont-ils appris quelque chose qu'ils croient tout savoir, et il n'y a sorte de sottise que cette persuasion ne leur fasse dire et *ne leur fasse faire.* » — « Si les intelligences célestes cultivaient seuls les sciences, il n'en résulterait que du bien, et j'en dis autant des grands hommes qui sont faits pour guider les autres... Si nul autre que Socrate ne se fût piqué de philosophie à Athènes, le sang d'un juste n'eût point crié vengeance contre la patrie des sciences et des arts. » Mais d'autres s'occu-

paient de philosophie et voulaient ou être aussi grands que lui ou le supprimer.

Tels sont quelques-uns des effets de l'inégalité parmi les hommes.

D'autre part, ce qui nous ramènera aux mêmes considérations, l'inégalité donne des loisirs à un certain nombre d'hommes. Le loisir crée l'ennui, l'ennui crée les sciences, les lettres et les arts. Sciences, lettres et arts sont curiosité du vrai et du beau, c'est-à-dire curiosité de choses inutiles. L'homme à l'état primitif, ou dans le premier état social, a eu ses sciences, mais qui n'avaient pour objet que l'utilité ; il a eu ses inventeurs, celui qui a inventé la roue, celui qui a découvert le moyen de faire du feu, celui qui a enseigné à se diriger d'après les étoiles ; mais la science pour savoir et l'art pour le beau sont des curiosités inutiles.

Sciences, lettres et arts inutiles, c'est ce qu'on appelle la civilisation. La civilisation est inutile et elle est nuisible. Elle est inutile, et nous voulons dire qu'il est bien vain d'y entrer et d'y faire des progrès, puisque jamais elle ne se satisfait elle-même. « Dans ce nouvel état [troisième état, second état social] les hommes jouissant d'un fort grand loisir, l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères, et ce fut là le premier joug qu'ils s'impo-

sèrent sans y songer et la première source des maux qu'ils préparèrent à leurs descendants ; car, outre qu'ils contribuèrent ainsi à s'amollir le corps et l'esprit, *ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant dégénérés en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre sans être heureux de les posséder.* »

Mais la civilisation est surtout nuisible. Elle est nuisible parce qu'elle démoralise les hommes, même considérée en dehors de la question d'égalité ou inégalité. La vérité est-elle utile aux hommes ? Eh ! sans doute, la vérité entière le serait ; mais les fractions de vérité qu'ils peuvent atteindre ne font qu'obscurcir leurs esprits : « vous voulez commencer par apprendre aux hommes la vérité pour les rendre sages ; il faudrait d'abord les rendre sages pour leur faire aimer la vérité. La vérité n'a presque jamais rien fait dans le monde, parce que les hommes se conduisent toujours plus par leurs passions que par leurs lumières, et qu'ils font le mal approuvant le bien. Le siècle où nous vivons est le plus éclairé, même en morale ; est-il des meilleurs ? Les livres ne sont bons à rien ; j'en dis autant des académies et des sociétés littéraires ; on ne donne jamais à ce qui en sort

qu'une approbation stérile : sans cela la nation qui a produit les Fénelon, les Montesquieu, les Mirabeau, ne serait-elle pas la mieux conduite et la plus heureuse sur la terre ? En vaut-elle mieux depuis les écrits de ces grands hommes ?... » L'histoire humaine tout entière montre ou les mœurs baissant à mesure que les lumières croissent ou les mœurs restant stationnaires à mesure que les lumières se multiplient. « En admirant les progrès de l'esprit humain, il [Rousseau] s'étonnait de voir croître en même proportion les calamités publiques. *Il entrevoyait une secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés.* Mais c'était plutôt un sentiment sourd, une notion confuse... Une malheureuse question d'académie vint tout à coup dessiller ses yeux, lui montrer un autre univers, *un véritable âge d'or*, des sociétés d'hommes simples, sages, heureux, et réaliser en espérance toutes ses visions par la destruction des préjugés qui l'avaient subjugué lui-même, mais dont il crut à ce moment voir découler les vices et les misères du genre humain. »

Et en effet, songez à ceci que le savant et l'artiste sont antisociaux et antimoraux par leur nature même, constitutionnellement. Supposez-vous que l'homme soit méchant naturellement ?

« Il est clair dans ce cas que les sciences ne feront que le rendre pire, et voilà leur cause perdue par cette seule supposition. » Supposez-vous que l'homme soit naturellement bon, « comme je le crois et comme j'ai le bonheur de le *sentir ;* il ne s'ensuit pas pour cela que les sciences lui soient salutaires ; car toute position qui met un peuple dans le cas de les cultiver [grands loisirs, insouci de la vie de famille, de la vie rustique, de la vie de forum] annonce nécessairement un commencement de corruption qu'elles accélèrent bien vite. Alors le vice de la constitution [de l'aménagement social, de la façon de vivre que le peuple a adoptée ou admise] fait tout le mal qu'aurait pu faire celui de la nature [si l'homme était né méchant] et *les mauvais préjugés tiennent lieu des mauvais penchants* ».

Le savant ou le philosophe, qu'est-ce bien ? Ce n'est pas nécessairement un mauvais citoyen, et même il est rare qu'il soit tel ; mais c'est nécessairement un citoyen qui n'est pas bon. Le goût des idées générales « relâche » tous les liens « qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'il engendre ». Le philosophe, le savant est tout naturellement cosmopolite. C'est un axiome scientifique que la science n'a pas de patrie. On répond

à cela que si la science n'a pas de patrie, les savants en ont une. C'est très spirituel. Il n'en est pas moins que le serviteur passionné d'une muse qui n'a pas de patrie ne peut pas avoir un patriotisme très jaloux. « Le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement. De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est difficile d'avoir bien de l'affection pour ce qu'on méprise. Bientôt il réunit en sa personne [il ramasse sur lui-même] tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables ; son mépris pour les autres tourne au profit de son orgueil ; son amour-propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'Univers. La famille, la patrie, deviennent pour lui des mots vides de sens ; il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme, il est philosophe. »

Quant à l'artiste, outre *qu'il a besoin de l'inégalité parmi les hommes*, ce qui, sans aller plus loin, fait frémir ; outre qu'il a besoin qu'il y ait des grands et des riches qui le fassent vivre, d'où il s'ensuit que riches et artistes « se corrompent mutuellement » ; outre que tel artiste littéraire a successivement besoin de M^me^ Francueil, de M^me^ d'Epinay, de M. de Luxembourg, de M. Da-

venport, de M. de Mirabeau, de M. le Prince de Conti, de M. de Girardin ; outre cela, l'artiste a besoin aussi des vices et des crimes des hommes. Songez-y un peu, vous verrez que rien n'est plus exact : « Vous êtes en peine de M. de Jully : il est constant que sa douleur est excessive ; on ne peut être rassuré sur ses effets qu'en pensant au peu d'apparence qu'il y avait, il y a deux mois, par la vie qu'il menait, que la mort de sa femme pût laisser dans son âme des traces bien profondes de douleur... Il ne s'est pas contenté de faire placer partout le portrait de sa femme ; il vient de bâtir un cabinet qu'il fait décorer d'un superbe mausolée de marbre avec le buste de M^me^ de Jully et une inscription en vers latins qui sont, ma foi, très pathétiques et très beaux. Savez-vous, monsieur, qu'un habile artiste, en pareil cas, serait peut-être très fâché que sa femme revînt. L'empire des arts est peut-être le plus puissant de tous. Je ne serais pas étonné qu'un homme, même très honnête, mais très éloquent, souhaitât quelquefois un beau malheur à peindre. Si cela vous paraît fou, réfléchissez-y, et cela vous le paraîtra moins. En attendant je suis bien sûr qu'il n'y a aucun poète tragique qui ne fût très fâché qu'il ne se fût jamais commis de grands crimes et qui ne dît au fond de son cœur, en lisant l'histoire de

Néron, de Sémiramis, d'Œdipe, de Phèdre, de Mahomet, etc. : « la belle scène que je n'aurais pas faite, si tous ces brigands n'eussent pas fait parler d'eux! » *Eh! messieurs nos amis des beaux-arts, vous voulez me faire aimer une chose qui conduit les hommes à sentir ainsi! Eh bien! oui, j'y suis tout résolu ; mais c'est à condition que vous me prouverez qu'une belle statue vaut mieux qu'une belle action ; qu'une belle scène écrite vaut mieux qu'un sentiment honnête ; enfin qu'un morceau de toile peint par Vanloo vaut mieux que de la vertu*(1) ». Par suite de cela que l'artiste a besoin des vices et des crimes, parce que vices et crimes *sont beaux*, il arrive ceci qu'il les peint de manière à les faire aimer. La Fontaine ne fait que son métier en montrant brillamment le renard fourbe et le lion fort, et le renard réussissant

(1) Cette lettre est importante à cause de sa date (janvier 1753). Elle prouve que, après le *Discours sur les lettres et arts*, il est vrai, mais deux ans avant le *Discours sur l'inégalité*, les idées fondamentales de Rousseau sur la civilisation sont pleinement formées dans son esprit. La civilisation littéraire et artistique est démoralisante, et la grande erreur des hommes est de croire, ou qu'elle est moralisante, ou qu'elle *vaut* la morale, ou qu'elle *vaut mieux ;* elle ne vaut pas mieux, elle ne la vaut pas et elle la détruit ou contribue à la détruire. Remarquez du reste que la préface de *Narcisse*, le plus fort des ouvrages anti-civilisationistes de Rousseau, et qui résume le *Discours sur les lettres et arts*, et qui contient d'avance le *Discours sur l'inégalité* est de cette même date (décembre 1752).

par la fourbe, et le lion par la force. Oui bien, mais il n'est enfant, lisant La Fontaine, qui ne veuille être le renard et le lion, non le bouc, la brebis et la chèvre. Molière ne fait que son métier de peintre en montrant Alceste ridicule et vaincu ; mais il n'est homme qui, en sortant de cette représentation, n'ait deux sentiments : l'un de respectueuse admiration à l'égard d'Alceste, l'autre de conviction que c'est Philinte qu'il faut être. Voltaire est un homme de très grand génie en sa tragédie de *Mahomet*, et même qui a su mettre Zopire sur la même ligne d'admiration que Mahomet. Cependant « je crains bien, par rapport à Mahomet, que, aux yeux des spectateurs, sa grandeur d'âme ne diminue beaucoup l'atrocité de ses crimes, et qu'une pareille pièce, jouée devant des gens en état de choisir, ne fît plus de cas de Mahomet que de Zopire. Ce qu'il y a du moins de très sûr, c'est que de pareils exemples ne sont guère encourageants pour la vertu. »

Il arrive même, à cause de cette habitude que l'art nous donne du crime, habitude qui ne fait que confirmer celle que nous avons naturellement, de petits faits assez curieux et très significatifs. Nous sommes médisants, calomniateurs et fourbes ; la comédie ou le roman nous présente des médisants, des calomniateurs et des

fourbes assez agréables à regarder ; de ces deux choses il résulte que, quand un auteur comique nous présente un coquin, authentiquement coquin à son avis, nous trouvons qu'il s'est trompé puisqu'il nous a montré un homme qui ressemble à tout le monde. C'est arrivé à Gresset. « Quand on joua pour la première fois la comédie du *Méchant*, je me souviens qu'on ne trouva pas que le rôle principal répondît au titre. Cléon ne parut qu'un homme ordinaire. Ce scélérat abominable, dont le caractère, si bien exposé, aurait dû faire frémir sur eux-mêmes tous ceux qui ont le malheur de lui ressembler, parut un caractère tout à fait manqué et ses noirceurs passèrent pour des gentillesses, parce que tel qui se croyait un fort honnête homme s'y reconnaissait trait pour trait (1). »

Voilà le résultat, d'une part de nos vices mêmes, d'autre part des peintures séduisantes ou simplement agréables que l'art en fait et du

(1) « Il ne vous paraît pas assez méchant parce qu'il ne va pas aussi loin que vous », avait répondu Gresset. Ce fait s'est reproduit souvent, notamment de nos jours, dans la *Conscience de l'enfant* : un coquin est absous par sa fille, en opposition avec toute sa famille, et ceci est de juste observation ; c'est « la conscience de l'enfant » ; mais, de plus, il fut jugé personnage sympathique, et toute sa famille personnages odieux, par tout le public ; et l'auteur lui-même .. mais de cela je ne sais rien ; il ne s'est pas déclaré.

reste est forcé d'en faire. Après tous les aimables coquins de Molière, de Dancourt et de Régnard, que voulez-vous que paraisse le Cléon de Gresset! Un délicieux homme à la mode ; et pourquoi diantre l'auteur l'appelle-t-il méchant?

Ceci pourrait nous faire faire quelques réflexions sur le théâtre lui-même, en soi, pour ainsi parler. C'est de tous les arts le plus actif, puisqu'il entre en nous par les yeux, par les oreilles et, de peu s'en faut, par tous les sens. Il est probable que c'est le plus dangereux. Cependant examinons.

N'y en a-t-il point, et par exemple Diderot, et il faudrait ajouter Voltaire si jamais il ajoutait foi à ce qu'il dit, qui pensent que le théâtre peut devenir (ce qu'il est déjà) une école de bonnes mœurs et de vertu ? Ce serait assez étrange ; car la pièce de théâtre, ne le voyez-vous donc point ? est dictée à l'auteur par le public. L'auteur ne peut inspirer au public que les sentiments que le public a déjà. « Un auteur qui voudrait heurter le goût général composerait bientôt pour lui seul. » L'art de l'auteur, c'est de saisir et flairer l'opinion publique d'aujourd'hui même, de demain, de la saisir un peu avant qu'elle ait pris conscience d'elle-même et de faire sa pièce selon cette opinion-là. Quand il est en retard il est fastidieux ; quand il est en

avance il n'est pas compris ou il choque ! « Pour peu qu'il anticipe, Molière lui-même a peine à se soutenir : faible succès du *Misanthrope*. » Pour peu qu'il anticipe, Racine lui-même fait un faux pas : faible succès de *Phèdre*. Un bon auteur dramatique est un homme qui sait ce que le public demande et qui lui donne ce qu'il allait demander (1). Il s'ensuit que « l'effet général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations » qui existent déjà dans le public et « de donner une nouvelle énergie à toutes les passions... A Londres, un drame intéressera en faisant détester les Français ; à Tunis, la belle passion sera la piraterie ; à Messine, une vengeance bien savoureuse, et à Goa, l'honneur de brûler les Juifs ». Le théâtre peut attaquer, flétrir, faire exécrer certaines passions ; oui, celles auxquelles le parterre est étranger, mais il doit ménager et exalter celles qui lui sont chères ; il « purge les passions qu'on n'a pas et fomente celles qu'on a » (2).

(1) Cela est si vrai que Molière adopte à la fin de sa carrière des opinions qu'il combattait au commencement : « féministe » dans l'*Ecole des Maris*, « antiféministe » dans les *Femmes savantes*.

(2) Rousseau a pourtant dit dans l'*Emile* : « Pour qui vous intéressez-vous sur vos théâtres ? Est ce aux forfaits que vous prenez plaisir ? Est-ce à leurs auteurs punis que vous donnez des larmes ?... »

Remarquez encore ; et, si ce qui précède est assez probant, ceci me paraît l'être encore davantage ; que, parce que comprendre c'est déjà approuver, exposer dans tout son détail et dramatiquement une action criminelle, c'est la faire approuver en la faisant comprendre ; c'est tout au moins donner toutes les raisons sentimentales, et dix pour une, qui peuvent la faire excuser, donc un peu approuver, donc, il se peut très bien, imiter, sinon tout de suite du moins plus tard : « Oserai-je ajouter un soupçon qui me vient ? *Je doute que tout homme à qui on exposera d'avance les crimes de Phèdre ou de Médée ne les déteste plus encore au commencement qu'à la fin de la pièce*, et, si ce doute est fondé, que faut-il penser de cet effet si vanté du théâtre ? »

Rien de plus exact. Nietzsche dira plus tard : Voulez-vous croire un criminel très criminel et le haïr ? Ne sachez de lui que son crime. Voulez-vous le trouver innocent ? Connaissez toute sa vie ; car alors tout ce qui l'a déterminé et par conséquent tout ce qui l'excuse vous sera connu et son crime se volatilisera à vos yeux. — Il a raison. Phèdre racontant sa vie plaide pour elle ; les circonstances qui accompagnent son crime plaident pour elle et quand elle meurt nous ne la haïssons plus. Au commencement de la pièce nous étions celui qui de l'accusé ne connaît que

le crime ; à la fin nous sommes celui qui de l'accusé connaît toute la vie. Le théâtre ne peut servir qu'à nous faire moins haïr les crimes mêmes qu'il déteste.

Le théâtre fomente donc les passions mauvaises au lieu de les purger, comme dit Aristote.

Cependant, il faut remarquer qu'il y a des passions qu'il purge — ce sont les bonnes. Voyez en effet. Le théâtre tragique excite notre pitié. Soit. Il n'y a à cela, ce semble, aucun mal. Mais, s'il vous plaît, quand nous nous sommes attendris sur des malheurs imaginaires, nous nous sentons bons, nous nous estimons ; et parce que nous nous estimons, nous nous tenons quittes de sensibilité à l'égard des malheurs réels. Le théâtre flatte et développe en nous « une piété stérile qui se repaît de quelques larmes et qui n'a jamais produit le moindre acte d'humanité ». — « En donnant des pleurs à ces fictions nous avons satisfait à tous les devoirs de l'humanité, sans avoir plus rien à mettre du nôtre. » — « Quand un homme a été admirer de belles actions dans les fables et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui ? N'est-il pas content de lui-même ? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme ? Ne s'est-il pas acquitté de ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre ? Que voudrait-on qu'il fît de plus ? »

J'ajoute pour mon compte que le théâtre a ce très grand danger qu'il grossit les malheurs humains, qu'il les pousse à leur dernier degré de tragique, de telle sorte qu'il fait paraître petits, par une comparaison inconsciente, les malheurs réels que nous rencontrons quand nous en sommes sortis. Notre voisin n'a que du pain pour ses enfants ; nous nous disons : « Oh ! il y a des malheurs plus grands ! » C'est à *Marie-Jeanne* que nous songeons, sans songer que nous y songeons.

— Mais tout ce réquisitoire contre le théâtre s'applique tout aussi bien à toute la littérature et à tout l'art.

— D'abord Rousseau l'applique parfaitement à toute la littérature et à l'art tout entier ; mais il l'adresse tout particulièrement au théâtre, parce que le théâtre ne laisse pas le temps de la réflexion, ce qui le distingue de tous les genres littéraires et même de tous les arts, sauf la musique ; et, parce qu'il ne donne pas le temps de la réflexion, il est plus dangereux qu'un autre.

Parce qu'il ne donne pas le temps de la réflexion, c'est bien ce que pense le public et ce qu'il sent qu'il faut lui servir ; car on n'aurait pas le temps, comme un romancier ou un poète, de le convaincre patiemment, et il ne pourrait pas interrompre la représentation pour réfléchir, relire et

méditer, comme, lecteur, il interrompt sa lecture. Tout, au théâtre, est instantané comme la sensation. Les auteurs dramatiques qui font le dessein d'imposer au public une opinion, un sentiment qu'ils savent qui n'est pas le sien, jouent un jeu noble et dangereux, où le plus souvent ils perdent.

Parce que le théâtre ne donne pas le temps de la réflexion, les impressions de pitié funeste ou d'admiration dangereuse à l'égard des grands criminels sympathiques ne sont contrebalancées par rien et elles descendent librement au fond des cœurs et elles y restent ; et aussi le comique immoral fait son œuvre sans être contredit, combattu et neutralisé par rien. Quand le fils de l'avare, à son père qui lui dit : « Je te donne ma bénédiction », répond : « Je n'ai que faire de vos dons », vous riez, car le trait est comique ; et vous ne réfléchirez sur ce qu'il y a d'odieux dans l'acte de ce fils que huit jours après, si tant est que vous y réfléchissiez jamais. Le mal est fait ; vous avez ri d'une infamie avec sympathie à l'égard de celui qui la commettait, et d'une pareille démarche de l'âme il reste toujours quelque chose qui n'est pas très bon. Cela se voit très bien quand quelqu'un, au sortir d'une pièce, la raconte à quelqu'un qui ne l'a pas vue : « J'en ris encore. Il y avait une femme qui trompait son mari

et aussi son amant avec un troisième ; et, ayant volé pour faire un cadeau à ce troisième, elle faisait passer son mari pour le voleur et son amant numéro un pour le recéleur. Le bon, c'est qu'à la fin l'amant numéro un lui fait des excuses et le mari lui demande pardon. » — « Mais c'est une épouvantable coquine ! » — « Oui... Tiens ! c'est vrai. Je n'avais pas songé. Mais c'est si drôle ! J'en ris encore. » Le théâtre peut profiter de l'impossibilité de la réflexion pour faire tout passer dans une tempête de rire, comme dans un orage de pleurs.

Parce que le théâtre ne laisse pas le temps de la réflexion, il purge les passions bonnes et leur ôte leur vertu active plus que ne peut faire un roman ou un poème. Le roman ou le poème est toujours lointain, tient dans un certain lointain les personnages qu'il vous raconte, d'où il suit que de la pitié, de la sympathie ou de l'admiration dont vous avez fait la dépense pour eux vous vous sentez *moins* autorisés à n'en plus avoir pour des personnages réels. Mais au théâtre vous êtes comme de plein contact avec les grands malheureux, les grands vertueux et les grands héros, vous êtes mêlés à eux ; non seulement vous assistez à leur vie, mais vous y intervenez par vos applaudissements, par vos cris et par vos larmes, d'où il suit qu'au sortir du théâtre

vous croyez avoir agi ; et lorsque, confusément, subconsciemment, vous croyez avoir agi dans le sens de la pitié, de la sympathie et de l'admiration, c'est bien alors qu'il peut ne vous en rester plus pour des malheurs et des vertus vrais. Vous avez épousé les malheurs, les vertus et les héroïsmes d'âmes d'élite ; vous vous sentez une âme qui a fait ses preuves d'âmes d'élite et qui n'a plus à les faire.

Voilà les raisons pourquoi le théâtre, entre les arts, tous dangereux, est le plus dangereux de tous les arts et provoque plus que tout autre les indignations du philosophe moraliste.

La civilisation encore — avez-vous remarqué ? — je ne dis point ici nous déprave ; mais nous dévirilise ; elle fait de nous des enfants. Qu'est l'homme dans l'état de nature ? Un être absolument libre, c'est-à-dire un être dont les volontés ne sont bornées que par les choses et non jamais par les hommes, par aucun homme. Qu'est l'enfant dans l'état de nature ? Un être qui n'est libre d'aucune manière, ses volontés étant bornées par les choses et dépendant aussi des personnes. Or que fait la civilisation en nous faisant vivre en société ? Elle nous laisse sous la dépendance des choses et nous fait dépendre aussi de tous les hommes. « La liberté imparfaite dont jouis-

sent les enfants dans l'état de nature est toute semblable à celle dont jouissent les hommes dans l'état civil » ; et la liberté imparfaite dont jouissent les hommes dans l'état civil est toute semblable à celle dont jouissent les enfants dans l'état de nature. « Chacun de nous, ne pouvant plus se passer des autres, redevient à cet égard faible et misérable. Nous étions faits pour être des hommes, la société nous a replongés dans l'enfance. » Quelqu'un au moins profite-t-il, pour sa liberté, de cette métamorphose ? Personne. « Les riches eux-mêmes, les grands, les rois, ont tous des enfants qui, voyant qu'on s'empresse à soulager leur misère, tirent de cela même une vanité puérile et sont tout fiers des soins qu'on ne leur rendrait pas s'ils étaient hommes faits. » Et — car tout se tient, et société et civilisation c'est même chose — c'est précisément parce que la civilisation nous rend enfants par l'invention sociale, que nous avons besoin d'elle, de ses lettres, de ses arts, de ses sciences comme de remèdes à l'esclavage où elle nous a mis et à la puérilité dans laquelle elle nous tient. Lettres, sciences et arts sont les jouets nécessaires et du reste insuffisants de l'homme enfant que la société a fait.

Et la civilisation détruit enfin la conscience elle-même. Le sentiment du bien *est* dans tous

les hommes ; mais il n'est *actif* et même *distinct* que dans un très petit nombre d'hommes. Or « s'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent ? »

« — A cause des passions, répondra-t-on. »

— Mais d'abord les passions elles-mêmes ont été créées, tout au moins développées infiniment par la civilisation ; et ensuite, ce n'est pas seulement à cause des passions. C'est à cause des préjugés, des idées générales fausses qui pèsent sur l'homme et contre lesquelles il se sent ou impuissant à réagir ou incapable de lutter. Si le sentiment du bien se fait si peu entendre, « c'est *qu'il nous parle le langage de la nature* que tout nous a fait oublier. La conscience est timide ; elle aime la retraite et la paix ; le monde et le bruit l'épouvantent ; *les préjugés* dont on la fait naître [dont on dit qu'elle naît] sont ses plus cruels ennemis ; elle fuit ou se tait devant eux ; leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ; le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite ; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir. »

— Mais il a dit ailleurs qu'il n'y avait pas de conscience avant la société et que c'est les rap-

ports sociaux qui ont créé la morale ; ici même (1), une page plus haut il écrit que « c'est du système moral formé par ce double rapport [de lui-même] à soi-même et [de lui-même] à ses semblables, que naît l'impulsion de la conscience » ; et il vient maintenant nous dire que « la conscience nous parle le langage de la nature ».

— N'oubliez jamais que, quelque flottement qu'il y ait souvent dans l'esprit de Rousseau à cet égard, c'est toujours au premier état social (deuxième état humain) que pense Rousseau quand il parle d'état de nature, de voix de la nature, d'instinct naturel. L'homme a été un *animal*, innocent, inoffensif, sans moralité et n'ayant pas besoin de moralité ; il est devenu un *sauvage*, c'est-à-dire un être déjà social, mais rudimentairement social, et la moralité a dû naître et elle est née des rapports des hommes entre eux, mais il n'était pas un *civilisé* et il n'était pas un *propriétiste*. C'est cet état où l'homme est social sans être ni propriétiste ni civilisé *qui est le vrai état de nature*, l'état où la nature humaine a pris son développement nécessaire et suffisant ; car la sociabilité aussi était dans la nature ; « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir » ; mais n'a pas en-

(1) *Emile*, IV.

core admis les germes de corruption ; — mais dès que l'homme devient propriétiste et inégalitaire la civilisation commence, et c'est alors que commence aussi la décadence qui s'accuse de plus en plus par les progrès de l'inégalité, de la richesse, du luxe et des sciences, lettres et arts qui sont le plus pernicieux des luxes.

Voilà, à mon sens, la vraie pensée de Rousseau et le résumé de toutes ses pensées.

Ces idées étaient, sans qu'il semble que Rousseau s'en soit jamais douté, car il n'en dit jamais un mot, une transposition philosophique de la grande idée chrétienne, de l'idée de la chute. L'homme, poussé par un démon intérieur, a voulu *savoir* et, par savoir, grandir, s'élever, progresser, « être comme les Dieux » ; il est sorti ainsi de l'état d'innocence pour entrer dans l'état de misère, et de misère toujours progressive, d'où il ne pourra sortir qu'abandonnant l'esprit d'orgueil et en reprenant l'esprit d'humilité, qu'abandonnant l'esprit de puissance et de richesse et reprenant l'esprit de pauvreté. Voilà l'idée de la chute et voilà très précisément l'idée de Rousseau. Il place seulement la chute après un premier état social rudimentaire.

Du reste ses aversions et ses « béatitudes » sont *à peu près* les mêmes que celles du christianisme.

Ses aversions sont contre les riches, et il dit à sa manière : « Malheur à vous riches, parce que vous avez votre consolation dans ce monde ! » ; — contre les orgueilleux et les hommes de gloire, et il dit à sa manière : « Malheur à vous, lorsque les hommes diront du bien de vous » ; — contre les titres, distinctions, grandeurs sociales, et il dit à sa manière : « Ils aiment qu'on les salue dans les places publiques et que les hommes les appellent maîtres ; mais, pour vous, ne désirez point qu'on vous appelle maîtres parce que vous n'avez qu'un seul maître et que vous êtes tous frères » ; — contre les prétendus philosophes et savants, et il dit à sa manière : « Gardez-vous des scribes qui se promènent avec de longues robes et qui aiment à être salués dans les places publiques. »

Et ses « béatitudes » sont à peu près les mêmes que celles du christianisme. Il aime et vénère et adore la pauvreté, et il dit à sa manière : « Bienheureux ceux qui se donnent l'esprit de pauvreté ; — Bienheureux ceux qui sont doux ; — Bienheureux ceux qui pleurent ; — Bienheureux ceux qui sont affamés de justice ; — Bienheureux ceux qui sont miséricordieux ; — Bienheureux ceux qui ont le cœur pur et simple ; — Bienheureux les pacifiques ; — Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. » Le Rousseauisme — comme le romantisme dont il est

le père, comme le socialisme dont il est le plus grand initiateur — *est une hérésie chrétienne ;* il est à base chrétienne avec une façon particulière de considérer, de tourner et de développer le christianisme. Ce n'est pas par caprice que Rousseau a mis sa profession de foi dans la bouche d'un prêtre chrétien hétérodoxe ; il voulait indiquer que toute sa doctrine, à la bien prendre, et il le sentait, n'était qu'un christianisme indépendant. Mais n'anticipons point et revenons à sa morale seule.

Toutes ces idées fondamentales que nous venons d'exposer se ramènent à ceci : l'homme est affamé de progrès ; il n'y a pas de progrès ; l'homme est affamé de divertissements ; il n'y a pas de divertissements, la civilisation est partie recherche de mieux-être, partie recherche de divertissements : elle est une erreur en deux parties ; il ne peut y avoir de progrès que moral et de bonheur que moral ; la civilisation n'amène aucun progrès moral et bien plutôt elle démoralise ; elle n'anème aucun bonheur moral, à savoir repos et sérénité d'esprit, et bien plutôt elle s'y oppose ; — la civilisation est condamnée.

Il n'y a rien de plus incontestable, à mon avis, que tous ses axiomes et ce sont tout simplement des vérités. Que Rousseau ait condamné

la civilisation pour sauver la morale et qu'il ait eu raison de croire qu'il sauvait la morale pour sauver le bonheur, c'est ce qu'il faut purement et simplement lui accorder.

Seulement, puisque le passage de l'état sauvage à l'état de civilisation est un fait acquis sur lequel il n'y a pas, évidemment, à revenir, le rôle du moraliste est surtout, en vérité il est même uniquement, de savoir dans quelle mesure la morale et partant le bonheur peuvent être partiellement sauvés à travers la civilisation, et c'est toujours ainsi que le problème doit être posé.

Or la morale peut-elle être sauvée à travers la civilisation, non seulement je dis oui ; mais je dis que ce n'est que dans la civilisation qu'elle est belle et digne d'être recherchée avec ardeur et embrassée avec enthousiasme. Rousseau, du moins dans toutes ses considérations sur l'état de nature, car nous verrons qu'il a songé à autre chose, rend la morale trop facile, et à la rendre trop facile il la déprécie et presque la décrédite. Il dit : conditions de la moralité et par conséquent du bonheur : société grégaire, égalité, non-propriété, incivilisation, inindividualité (ou à peu près). Fort bien ; mais la moralité dans ces conditions est si aisée que d'abord elle est sans mérite et qu'ensuite elle est si nonchalante, tellement sans effort, que de très peu

s'en faut qu'elle n'existe pas. La moralité vraie, c'est la moralité difficile ; la moralité vraie, c'est la moralité ayant affaire à la civilisation et ayant à lutter contre ses assauts, ses difficultés et ses séductions ; la moralité vraie, c'est la moralité ayant à combattre, d'où il s'ensuivrait que c'est la civilisation qui serait la mère de la moralité, qu'elle la forcerait, sinon à être, au moins à être quelque chose. La moralité par suppression de la civilisation, c'est la moralité n'ayant plus besoin d'être ce qu'il faut qu'elle soit pour être morale.

Comme plus tard Rousseau isolera (point tout à fait, mais presque) son « Emile » de la famille et de la société pour le préserver de la contagion d'immoralité ; de même, où nous en sommes, il éloigne l'humanité de la civilisation pour la préserver de l'immoralité, et c'est fort bien ; mais il la met ainsi dans une atmosphère de moralité où la moralité est comme amorphe, comme neutre et où je ne sais pas si elle existe.

Il fait un peu en cela comme le stoïcisme fait, tout au moins dans son *abstine*. Le stoïcisme dit à l'homme, à l'homme individuel : « abstiens-toi, isole-toi, ne te mêle pas aux choses, ni aux hommes ; la moralité, c'est cela. » La moralité, c'est cela ; mais elle est bien plus encore de se

mêler aux choses et aux hommes et de rester vertueux et de ne puiser dans ce commerce que des raisons de l'être de plus en plus et des excitations à l'être toujours davantage. Tout de même Rousseau dit à l'humanité tout entière : Isole-toi de la civilisation que tu portes en toi et qui, si tu l'en laissais sortir, t'entourerait, t'étreindrait et t'asservirait. Empêche-la de naître pour n'en pas être dévoré. Il y va de ta moralité et c'est-à-dire de ton bonheur. Peut-être ; mais aussi de la lutte contre les mauvais éléments de la civilisation une fois née jaillirait une autre moralité plus forte et plus virile, et de cette moralité-là un bonheur autrement grand, autrement vif et autrement noble.

Il faut un peu songer que Rousseau est paresseux, qu'il n'aime pas la lutte et que la moralité qui naît de l'effort et le bonheur qui naît de la moralité de l'effort ne sont pas son fait. Il est tout juste le contraire de Nietzsche et il ne faut pas s'étonner que Nietzsche ait exécré cette « tarentule morale » de Rousseau.

D'autre part, la civilisation considérée plus particulièrement comme divertissement (lettres, sciences et arts) est certainement une erreur de l'humanité, si elle a cru trouver dans ces divertissements des auxiliaires de la morale ou des moyens de bonheur. On n'accordera jamais

assez cela à Rousseau ; c'est la vérité pure. Mais s'il est vrai que l'humanité a besoin de divertissement, soit parce qu'elle n'est pas assez intelligente, soit parce qu'elle n'est pas assez bête, soit parce qu'elle n'est pas assez haut, soit parce qu'elle n'est pas assez bas ; si cela est vrai, et il semble bien que cela soit vrai de l'humanité même sauvage, de l'humanité même animale, de l'humanité même avant la chute et de l'humanité même dans l'état qui a précédé la chute ; si cela est vrai, la question est seulement de savoir quels sont les meilleurs divertissements, quels sont les moins mauvais divertissements. Or les divertissements d'hommes simples : repas de famille, cercles, petites beuveries, musique et danse, voilà ceux que Rousseau trouvera moins mauvais ; sciences, lettres et arts, voilà ceux que Rousseau trouve, nous l'avons vu, plus dangereux et plus pernicieux.

— Autrement dit, il préfère les divertissements bas aux divertissements nobles.

— Je vous prie de croire que ce n'est pas ainsi que je vais raisonner et que j'écarte brutalement cette distinction puérile entre plaisirs bas et plaisirs nobles ; mais ce que je fais, c'est la distinction — pardonnez-moi ce pédantisme — entre les divertissements statiques et les divertissements dynamiques.

J'appelle divertissements statiques ceux qui sont les mêmes depuis que l'humanité existe, c'est ce qu'on appelait tout à l'heure les plaisirs bas : on a toujours, au moins depuis le second état (premier état social) mangé en famille avec quelques invités et dansé au son de quelque instrument ; c'est statique. Les plaisirs qu'on appelait tout à l'heure nobles, je ne sais pas s'ils sont nobles ; mais ils sont dynamiques ; ils poussent en avant. La science surtout ; la science consiste à savoir plus de choses que n'en ont su nos pères et à inventer des choses que nos pères n'ont pas connues. Les arts aussi, quoique moins, si l'on veut, et encore il faudrait voir, ont ce caractère dynamique ; ils consistent à chercher le beau ; mais ils consistent, d'une part à le chercher *différent* de ce qu'il était pour les générations passées, et l'art sent lui-même qu'il se meurt quand il ne fait qu'imiter l'art passé et le reproduire ; et il consiste d'autre part à réaliser le beau conçu par des esprits que la science a portés à un stade de plus sur la route de l'humanité, et c'est en cela que l'art est dynamique en soi, ou, ce qui revient au même, est forcé de marcher du même pas que la dynamie générale.

Sciences, arts et lettres sont donc des divertissements dynamiques. Autrement dit, ce sont

des divertissements qui contribuent au progrès ou qui s'accommodent au progrès et qui, en s'y accommodant, y contribuent encore. C'est précisément pour cela que Rousseau n'en veut pas ; parce qu'il ne croit pas au progrès et considère l'idée du progrès comme une erreur de l'humanité. Il croit que l'idée de progrès n'est que le désir de changement et que l'homme a simplement la sottise de considérer tout changement comme un progrès.

Certes, je crois qu'il a parfaitement raison et personne n'est plus de son avis que moi-même. Mais est-il vrai que l'idée de progrès est comme inhérente à l'homme, voilà précisément la question.

— Mon Dieu, non, répond Comte, l'idée de progrès n'est pas inhérente à l'homme ; elle est d'hier. Elle date de Charles Perrault. Cherchez-la avant ; vous trouverez l'idée contraire, mais elle, point. Il faut bien torturer les textes de Lucrèce pour en extraire comme l'ombre de l'idée du progrès...

— Pardon, répondrai-je, je crois comme vous que l'idée du progrès date de deux cents ans, plus ou moins ; mais je crois aussi que le *sentiment* du progrès date de toujours. S'il n'en était pas ainsi les hommes n'auraient jamais rien inventé et n'auraient jamais changé ni de religion

ni de système philosophique. Chaque geste de l'humanité, si maladroit qu'il puisse être, est dicté par le désir du mieux-être et par la persuasion instinctive, longtemps dogmatique depuis quelque temps, que ce mieux-être peut être atteint.

Si cela est vrai, si donc on peut dire que l'idée du progrès est inhérente à l'humanité, qu'est le progrès ? Un préjugé nécessaire, un préjugé dont l'humanité vit, un préjugé indéracinable en elle, en d'autres termes une vérité humaine, et ici intervient le mot merveilleux de Nietzsche : « Quelles sont les vérités de l'homme ? Ce sont ses erreurs irréfutables. »

Dès lors, aux plaisirs statiques préférez, non, souffrez que l'humanité préfère les plaisirs dynamiques, les divertissements qui sont intimement liés et comme soudés à l'idée ou au sentiment de progrès. Elle les trouvera toujours plus nobles, nous revenons à ce mot, maintenant dépouillé de tout sens contempteur, parce qu'elle les trouvera toujours liés à son idée la plus chère et à son sentiment le plus vif.

— Quelle idée chère, « l'inquiétude de changer de place », comme dit Molière !

— Pas autre chose ; mais l'humanité est un grand être collectif qui met son plaisir et

qui met son honneur et qui met sa noblesse à changer de place.

Parti de ces idées générales, Rousseau va-t-il conclure à l'abolition de la civilisation ? Il le devrait s'il était logique. Mais personne n'est plus timide dans ses conclusions que Rousseau. Rousseau est timide dans ses conclusions autant que dans un salon. Pourquoi ? D'abord par timidité de caractère, précisément ; et ensuite par bon sens ! Personne, tout à côté de ses folies, n'a eu plus de bon sens que Rousseau. Ainsi, après les *Lettres et les Arts* et après l'*Inégalité*, quand on lui demandait : « Faut-il donc fermer les académies, les musées et les collèges ? » infatigablement il répondait le « Je ne dis pas cela » du *Misanthrope*, qu'il a critiqué si vivement.

Je ne dis pas cela : « J'ai loué les académies et leurs illustres fondateurs. Laissons les sciences et les arts adoucir la férocité des hommes qu'ils ont corrompus... »

Je ne dis pas cela : « Mon avis est donc, et je l'ai déjà dit plusieurs fois, de laisser subsister et même d'entretenir avec soin les académies, les collèges, les universités, les bibliothèques, les *spectacles* (!) et tous les autres amusements qui peuvent faire quelque diversion à la méchanceté

des hommes et les empêcher d'occuper leur oisiveté à des choses plus dangereuses... Il vaut encore mieux vivre avec des fripons qu'avec des brigands... »

Je ne dis pas cela : « Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires que j'aime autant prévenir que leur laisser la honte de la tirer. Vous qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes acquisitions, vos esprits inquiets, vos cœurs corrompus et vos désirs effrénés..., allez dans les bois perdre la vue des crimes de vos contemporains... Quant à ceux, semblables à moi, dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité... ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres... »

Je ne dis pas cela...

— Eh ! que dis-tu donc, traître ; et si ce n'est pas pour détruire sociétés et civilisation que vous les avez démontrées ruineuses de toute moralité et de tout bonheur, pourquoi avez-vous écrit ?

Il répondrait assurément : Pour fixer les idées, tout simplement. Il faut savoir quel est l'idéal, non pas pour l'atteindre quand on s'en est si fort éloigné qu'on risquerait de devenir pires à

s'efforcer d'y revenir, mais pour ne pas continuer à fuir loin de lui ou pour le fuir avec moins de courage. Il faut savoir quel est le vrai, pour ne pas donner dans le faux avec une sorte de frénésie et d'enthousiasme. Il faut savoir quel est le faux, non pas pour l'abandonner brusquement, ce qui serait très dangereux, mais pour ne pas s'y complaire avec délices et avec orgueil.

Alors quelle est la solution... ?

— Il n'y en a pas ; « les peuples corrompus ne peuvent pas rétrograder » ; la dépravation ne s'ôte pas et « l'homme qui réfléchit est un animal dépravé ».

Alors quel est l'expédient, le palliatif ?

A la bonne heure ! L'expédient, c'est la morale et une morale qui aura pour *esprit général* les considérations exposées plus haut et pour point de repère la vie idéale préconisée plus haut et non une vie toute contraire ; une morale qui sera construite les yeux fixés sur la réalité d'aujourd'hui et *à la lumière* de la doctrine que j'ai exprimée. Du reste, beaucoup serait gagné si seulement on donnait à la morale, quelle qu'elle fût, le pas devant sur toute autre chose ; si la préoccupation morale dominait toutes les autres ; si le sens moral devenait ou redevenait le premier des sens. Au fond, comme je l'ai fait entendre

doucement au roi de Pologne, je ne tente de faire que ce que Socrate a tenté lui-même. Il a « relevé les vices des philosophes de son temps » ; il a installé la morale au sommet de la pyramide en montrant exactement toutes choses comme tenues d'y aboutir. Je fais quelque chose de très analogue. Comme lui, je méprise les philosophes, les savants, les artistes. Comme lui, je me garde bien de demander qu'on les supprime. Comme lui, je réintègre la morale en son domaine qui est le plus haut, en laissant philosophes, savants, lettrés et artistes en bon lieu d'honneur s'ils s'en font les servants, dans leur opprobre s'ils s'en passent.

— Voyons donc cette morale *contingente et relative* qui sera aussi conforme aux idées d'anticivilisation et d'antisociété que vous penserez que la civilisation elle-même et la société elle-même, aux temps où nous avons le malheur de vivre, pourront le permettre.

La voici.

L'homme est un être doué du libre arbitre. Jamais Rousseau n'a varié dans cette conviction; jamais, non plus, il n'a donné les raisons de cette conviction ni analysé cette idée Comme la plupart de ceux chez qui le libre arbitre est extrêmement faible, il y croit énergiquement. Cette

contradiction de la nature humaine est très connue. Il n'y a volontaires plus vigoureux que les prédestinationnistes, qui croient que la volonté ne sert à rien. Rousseau qui n'a peut-être pas, de sa vie, fait un acte volontaire, croit sans hésitation à la volonté.

Du reste, je ne dirai pas : y croit-il beaucoup ? il y croit absolument ? mais je dirai : y tient-il beaucoup ? Non. Le libre arbitre fait partie de son système, qui va de la responsabilité à la rémunération et à la punition d'outre-tombe ; mais entre ces deux extrémités, entre ce point de départ et ce point d'arrivée, le libre arbitre et toute la philosophie que l'on peut tirer de l'idée du libre arbitre tient peu de place ou même n'en tient pas, comme il me semble qu'on va le voir. Notons pourtant cette première affirmation, donnée sans preuves : l'homme est un être libre.

Il a deux instincts, innés tous les deux, possédés par lui de tout temps, dès l'origine, et qu'il ne faut pas essayer de réduire l'un à l'autre : le désir de persévérer dans l'être, c'est-à-dire l'égoïsme ; et d'autre part l'altruisme. L'égoïsme, absolument nécessaire à l'espèce humaine, éclairé par la raison, c'est-à-dire ici par le calcul de ses vrais intérêts, conserve l'homme, le maintient et le développe. L'altruisme, qui est surtout la pitié pour le malheur

d'autrui, fait que la société peut exister et qu'elle se maintient.

De la société — rudimentaire, bien entendu, la seule bonne, de la société premier état social, de la société avant la « chute », de la société état grégaire, comme nous dirions — naît la moralité, c'est-à-dire le sentiment et l'idée d'un certain nombre de devoirs réciproques entre les hommes. « La conscience *ne se développe et n'agit* qu'avec les lumières de l homme. La conscience est donc nulle [mot inexact d'après ce qui précède et ce qui suit ; il faut dire : la conscience existe, mais n'est qu'en puissance] dans l'homme qui n'a rien comparé et qui n'a point vu ses rapports. Dans cet état, l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'Inégalité*. Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre les idées de convenance, de justice et d'ordre ; le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience *agit ;* alors ils ont des vertus ; et, s'ils ont aussi des vices, c'est parce que leurs intérêts se croisent

et que leur ambition s'éveille à mesure que leurs lumières s'étendent. Mais, tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons. » *Voilà le second état* (premier état social).

Donc conscience innée, mais inactive, dans le premier état, état animal ; conscience qui se développe et agit dans le second état, état grégaire, premier état social. Le premier état social a éveillé la conscience et créé la moralité. La moralité est l'instinct altruiste réveillé par le contact avec autrui, développé, agrandi et coordonné par les nombreux contacts avec autrui.

Autre point de vue. (Entre le point de vue précédent et celui-ci, jamais, à ma connaissance, Rousseau n'a établi de lien ni cherché à en établir un ; disons donc simplement : autre point de vue.) Il ne faut pas nier que l'homme n'agit jamais que par intérêt. « Quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en œuvre ; il est absurde d'imaginer qu'étant moi, j'agirais comme si j'étais un autre. N'est-il pas vrai que si l'on vous disait qu'un corps est poussé sans que rien le touche, vous diriez que cela n'est pas concevable ? C'est la même chose en morale quand on croit agir sans nul intérêt... »

Je crois qu'ici la doctrine du libre arbitre est un peu oubliée, ou tout au moins qu'il faudrait concilier avec la doctrine du libre arbitre la théorie du mobile toujours nécessaire, et c'est ce que Rousseau ne fait pas ; mais poursuivons.

Donc l'on n'agit jamais sans intérêt. *Seulement* il y a deux ordres, très différents, d'intérêt, parce que nous sommes composés de deux parties très différentes, le corps et l'âme. « Il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, fortune, considération, biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui. » Tout ce qu'on fait pour cet intérêt-là est nul comme moralité ; ce n'est qu'un acte de commerce, depuis l'aumône que je fais soit pour me débarrasser de l'importunité d'un mendiant, soit pour me faire estimer généreux et charitable, jusqu'à l'acte de vertu que je fais pour m'assurer le ciel, et « le chrétien n'a besoin que de logique pour avoir de la vertu ».

Et il y a un « intérêt qui n'est relatif qu'au bien de notre âme ». L'homme qui le recherche ne recherche que d'être en paix avec lui-même et, pour être ainsi, il n'a que deux moyens, l'inconscience ou l'obéissance scrupuleuse à la conscience ; l'abrutissement complet dans le vice et

dans le crime ou la conformité avec le sentiment du bien. Voilà ce qui est encore de l'intérêt, mais ce qui est un intérêt spirituel au lieu d'être un intérêt sensuel.

Exemple, qui est historique. En Angleterre, pour que l'accusé soit condamné, il faut l'unanimité du jury contre lui, et les jurés ne sortent point de la chambre où ils sont enfermés et n'y reçoivent pas à manger qu'ils ne soient tous d'accord. Dans certaine affaire criminelle, les preuves furent si convaincantes contre l'accusé qu'onze jurés le condamnèrent sans balancer ; mais le douzième s'obstina tellement à l'absoudre sans vouloir alléguer d'autres raisons sinon qu'il le croyait innocent, que, voyant ce juré déterminé à mourir de faim plutôt que de se ranger à leur avis, tous les autres, pour ne pas s'exposer à la même extrémité, revinrent au sien et l'accusé fut absous. Vous entendez bien que ce juré si convaincu de l'innocence de l'accusé était l'assassin lui-même. Or examinons l'état d'âme de ce juré dans toutes ses circonstances. « Ce n'était point un juste puisqu'il avait commis un crime, et ce n'était pas l'enthousiasme de la vertu qui pouvait lui élever le cœur et lui faire mépriser la vie. — [En outre] il avait l'intérêt le plus réel et le plus grand à condamner l'accusé pour ensevelir avec lui l'imputation du forfait ;

il devait craindre que son étrange obstination n'en fît soupçonner la véritable cause et ne fût un commencement d'indice contre lui ; la prudence et le soin de sa sûreté demandaient qu'il fît ce qu'il ne fit pas et l'on ne voit aucun intérêt sensible qui pût le déterminer à faire ce qu'il fit. Il n'y avait cependant qu'un intérêt très puissant qui pût le porter ainsi à toute sorte de risques. Quel était donc cet intérêt, à qui il sacrifiait sa vie ? C'était son intérêt spirituel, l'intérêt de son repos avec lui-même. Il avait commis un crime ; mais, parce qu'il avait commis un crime, le remords l'empêchait d'en commettre un second et il préférait la mort au redoublement de remords dont ce second crime l'aurait accablé. Voilà ce qu'il faut appeler l'intérêt spirituel. »

Or le souci de l'intérêt spirituel, disons maintenant tout simplement le sentiment du bien, existe chez tous les hommes. Rousseau — comme moi, du reste ; je demande pardon du rapprochement — a dit tantôt que le sentiment du bien existe chez tous les hommes, tantôt qu'il n'existe que dans un très petit nombre d'humains. La contradiction n'est pas grave. Le sentiment confus du bien existe presque chez tous les hommes. Les politiciens exceptés, tous les hommes ont notion de la moralité et c'est-

à-dire savent qu'il existe des hommes moraux *et ont un certain respect pour eux*, ce qui est bien une moralité élémentaire.

Seulement, la présence réelle — et gênante — de la moralité n'existe que dans un très petit nombre d'hommes.

On peut donc dire et l'on doit dire et qu'il y a quelque vertu chez tous les hommes et que la vertu est exceptionnelle jusqu'à en être monstrueuse.

Aussi Rousseau écrit-il à Mme B... : « Ce sens moral, *si rare parmi les hommes*, ce sentiment exquis du vrai, du beau, du juste qui réfléchit toujours sur nous-mêmes, tient l'âme de quiconque en est doué dans un ravissement... »

Et qu'il y ait quelque moralité chez tous les hommes, peut-être même chez Voltaire, encore qu'il faille éviter de donner dans le paradoxe, Rousseau le croit. A Chamfort : «... par exemple, en louant dans les jeunes gens la foi qu'ils ont en la vertu, croyez-vous que leur faire entendre que cette foi n'est qu'une erreur de leur âge soit un bon moyen de la leur conserver ? Il ne faut pas, pour paraître au-dessus des préjugés, saper les fondements de la morale. Quoiqu'il n'y ait aucune vertu parfaite sur la terre, il n'y a *peut-être* aucun homme *qui ne surmonte ses penchants en quelque chose* et qui, par con-

séquent, n'ait quelque vertu ; les uns en ont plus, les autres moins ; mais si la mesure est indéterminée, est-ce à dire que la chose n'existe point ? C'est assurément ce que vous ne croyez point et... »

Tous les hommes, donc, ayant quelque lueur, très incertaine depuis le commencement de la civilisation, mais réelle cependant, de sens moral et possédant le libre arbitre, ils pourraient tous, mettons presque tous, être vertueux.

D'autant plus, — et voici qu'intervient, mais discrètement et judicieusement, comme on va voir, la morale eudémonique, — d'autant plus que la pratique de la vertu *ne laisse pas* d'être *assez* d'accord avec la recherche du bonheur. Voici un chapitre, merveilleux du reste, de morale eudémonique, de morale consistant à mettre la morale au service du plaisir, consistant à faire de la sagesse un instrument de volupté ; mais la doctrine contenue dans ce chapitre sera *atténuée*, j'en préviens d'avance par d'autres textes. « Julie a l'âme et le corps également sensibles ; la même délicatesse règne dans ses sentiments et dans ses organes. Elle était faite pour goûter et connaître tous les plaisirs et longtemps elle n'aima si chèrement la vertu même que comme la plus douce des voluptés. Aujourd'hui qu'elle sent en paix cette volupté suprême, elle ne se

refuse aucune de celles qui peuvent s'associer avec celle-là ; mais *sa manière de les goûter ressemble à l'austérité de ceux qui s'y refusent* et l'art de jouir est pour elle l'art des privations ; non de ces privations douloureuses qui blessent la nature et dont son auteur dédaigne l'hommage insensé, mais des privations passagères et modérées qui conservent à la raison son empire *et, servant d'asservissement au plaisir,* en préviennent le dégoût et l'abus. Elle prétend que *tout ce qui tient aux sens et n'est pas nécessaire à la vie, change de nature aussitôt qu'il tourne en habitude ;* qu'il cesse d'être un plaisir en devenant un besoin ; que c'est à la fois une chaîne qu'on se donne et une jouissance dont on se prive, et que *prévenir toujours les désirs n'est pas l'art de les contenter, mais de les éteindre.* Tout celui qu'elle emploie à donner du prix aux moindres est de se les refuser vingt fois pour une. Cette âme simple se conserve ainsi son premier ressort ; son goût ne s'use point... Un objet plus noble qu'elle se propose encore en cela est de rester maîtresse d'elle-même, d'accoutumer ses passions à l'obéissance et de plier tous ses désirs à la règle. C'est un nouveau moyen d'être heureuse ; car on ne jouit sans inquiétude que de ce qu'on peut perdre sans peine [douteux et c'est le point faible de l'Epicurisme : on ne jouit

que de ce qu'on perdrait avec peine ; on jouit peu de ce qu'on perdrait avec indifférence ; on ne jouit jamais qu'avec inquiétude et c'est pourquoi le plein bonheur n'existe pas, puisque le bonheur est ou inquiet ou languissant]. Ce qui me paraît le plus singulier dans sa tempérance, c'est qu'elle la suit *sur les mêmes raisons qui jettent les voluptueux dans l'excès.* La vie est courte, il est vrai, dit-elle, c'est une raison d'en user jusqu'au bout et de dispenser avec art sa durée, afin d'en tirer le meilleur parti qu'il est possible. Si un jour de satiété nous ôte un an de jouissance, c'est une mauvaise philosophie d'aller toujours jusqu'où le désir nous mène, sans considérer si nous ne serons pas plus tôt au bout de notre faiblesse que de notre carrière et si notre cœur épuisé ne mourra pas avant nous. Je vois que ces vulgaires épicuriens, pour ne jamais vouloir perdre une occasion, les perdent toutes. Ils prodiguent le temps qu'ils pensent économiser et se ruinent comme les avares pour ne savoir rien perdre à propos. Je me trouve bien de la maxime opposée et je crois que j'aimerais mieux sur ce point trop de sévérité qu'un peu de relâchement. Il m'arrive de rompre une partie de plaisir par la seule raison qu'elle m'en fait trop ; en la renouant, j'en jouis deux fois. Cependant [pendant ce temps-là] je m'exerce à

conserver sur moi l'empire de ma volonté et j'aime mieux être taxée de caprice que de me laisser dominer par mes fantaisies. »

Voilà, certes, une admirable leçon d'Epicurisme intelligent et qui donne un appétit sensuel d'être sage ; mais, dans son lumineux bon sens, Rousseau sent très bien que l'accord complet de la vertu et du bonheur n'existe pas et que ce serait tromper les hommes que de leur dire qu'il existe : «... Surtout, monsieur, songez qu'il ne faut point outrer les choses au delà de la vérité ni confondre, comme faisaient les Stoïciens [et *surtout* les autres sectes], le bonheur avec la vertu. Il est certain que faire le bien pour le bien, c'est le faire pour soi, pour notre propre intérêt puisqu'il donne à l'âme une satisfaction intérieure, un contentement d'elle-même sans lequel il n'y a point de vrai bonheur. Il est sûr encore que les méchants sont tous misérables [erreur : le bonheur, toujours relatif du reste, mais enfin le bonheur humain, est dans la complète conscience morale *ou* dans la complète inconscience morale, dans le crime sans remords ; croyez-vous Voltaire misérable ; voyez-vous Voltaire ayant du remords ?] parce que le bonheur s'empoisonne dans un cœur corrompu comme le plaisir des sens dans un corps malsain. » [Voyez-vous !

vous n'avez pas osé parler du remords, sachant bien qu'il y a des gens qui n'en ont pas, et le malheur du méchant par le remords, vous avez remplacé cela par une phrase d'orateur qui ne signifie absolument rien.] Il est donc sûr que tous les méchants sont misérables, *mais il est faux que tous les bons soient heureux dans ce monde,* et comme il ne suffit pas au corps d'être en santé pour avoir de quoi se nourrir, il ne suffit pas non plus à l'âme d'être saine pour obtenir les biens dont elle a besoin. Quoiqu'il n'y ait que les gens de bien qui puissent vivre contents, ce n'est pas à dire que vive content tout homme de bien. *La vertu ne donne pas le bonheur.* »

Il est vrai — et voilà la mesure absolument juste, à mon gré, où l'épicurisme intelligent a raison — que si la vertu ne donne pas le bonheur, elle contribue au minimum de bonheur que l'on peut avoir, elle agrandit, et singulièrement, le minimum de bonheur dont on peut jouir. C'est ce que Rousseau a très judicieusement aperçu : « La vertu ne donne pas le bonheur ; *mais elle seule apprend à en jouir quand on l'a.* La vertu ne garantit pas des maux de cette vie et n'en procure pas les biens ; et c'est ce que ne fait pas non plus le vice avec toutes ses ruses ; mais la vertu fait porter plus patiemment les

uns et goûter plus délicieusement les autres. Nous avons donc en tout état de cause un véritable *intérêt* à la cultiver et nous faisons bien de travailler pour cet intérêt, quoiqu'il y ait des cas où il serait insuffisant par lui-même sans l'attente d'une vie à venir. »

Voilà, et c'était chose importante en un temps où la morale eudémonique débordait de tous côtés, la part, excellemment juste, que Rousseau fait à l'épicurisme dans son système moral à lui ; avec quelques erreurs, mais de second ordre et qui n'ôtent rien du bon sens élevé et délicat dont il fait preuve en cette question.

A l'eudémonisme se rattache encore, un peu, ce qu'on a appelé, je crois, la morale sentimentale de Rousseau, c'est-à-dire ce qu'il a pensé de l'usage qu'on peut faire légitimement des passions ; car, n'étant pas stoïcien, il n'est pas de ceux qui songent simplement à les écraser, et n'étant eudémoniste qu'à demi et à peine, il ne songe pas à avoir confiance en elles. Il est donc ici dans une position toute particulière.

Or ce qu'il pense, avec raison, je crois, de l'usage des passions est ceci que « les petites vont toujours leur train ; mais qu'on peut tourner les grandes contre elles-mêmes. »

Ce n'est pas tout à fait vrai ; mais c'est admi-

rable, parce que c'est vrai en très grande partie et parce que ce n'avait été dit par personne.

Personne n'avait vu que les grandes passions sont des forces et que les petites sont des faiblesses et que par conséquent, on cède toujours aux petites qui ne sont que des formes de notre infirmité et que l'on peut comme s'armer des grandes contre les autres et même contre elles-mêmes.

La paresse est une petite passion et l'on sait ce que La Rochefoucauld en a dit avec tant de raison, à savoir que « c'est se tromper que de croire qu'il n'y ait que les violentes passoins qui puissent triompher des autres » et que « la paresse, toute languissante qu'elle est, ne laisse pas d'en être souvent la maîtresse ; elle usurpe sur toutes les actions de la vie et elle y détruit et y consume insensiblement les passions et les vertus ».

L'ambition est une grande passion, et celle-ci, on sent qu'on peut la tourner contre elle-même en la renforçant pour ainsi dire, en l'agrandissant, plutôt en la prenant par ses grands côtés, en substituant à l'ambition d'être conseiller général l'ambition de mépriser l'ambition et de se montrer supérieur à elle ; en disant comme Polyeucte :

J'ai de l'ambition, mais plus haute et plus belle.

55142

Il est bien entendu que chaque grande passion en contient deux dont l'une est petite et l'autre grande. L'amour contient le Grand Amour, comme dit Mme Ellen Key, et l'amour simplement sensuel ; l'amour-dévouement et l'amour égoïste. Or l'amour sensuel « ira toujours son train », et je ne sais pas ce qu'il faudrait pour le désarmer, et l'amour-dévouement peut aller jusqu'à se sacrifier au bonheur de la personne aimée, et c'est donc lui que l'on peut tourner contre lui-même... Ainsi de suite.

L'idée de Rousseau fait comprendre *et rectifie* la théorie de Descartes sur les passions. Descartes est opiniâtrément sûr qu'il n'est aucune passion qui n'ait son utilité. Il a tellement tort, qu'avec la bonne grâce d'un grand esprit, il reconnaît lui-même, devant telle vile passion qu'il rencontre en chemin, qu'il ne sait vraiment pas à quoi celle-ci peut être utile.

Il a tort ; mais il a été conduit à cette idée par le sentiment confus que les passions sont des forces et que chaque passion a une forme élevée et une forme basse et que, sous sa forme élevée, elle est ou peut être utile, et tout son *Traité des Passions* est conçu sur ce plan.

Il a tort, mais il a le commencement d'une idée juste.

Rousseau dit, lui, tout à fait justement : il y a

des passions petites qui nuisent et qui ne servent à rien et vous ne tirerez jamais de la lâcheté quelque chose que vous puissiez démontrer qui soit utile. Mais il y a de grandes passions qui, sous leur forme de grandes passions, sont des forces, de véritables forces dont on peut s'armer et contre les passions basses et contre elles-mêmes, pour les ensevelir, comme nous l'avons vu de l ambition et de l'amour, dans leur triomphe même.

C'est ainsi que les passions peuvent être productrices de vertus. Les hommes de 1630 ne se sont pas trompés en pensant que l'amour peut faire un « honnête homme » et rendre plus honnête celui qui l'est déjà. Cela arrive si l'amour est profond : « ... je soutiens que la vertu n'est pas moins favorable à l'amour qu'aux autres droits de la nature [la suite montrera que Rousseau pense aussi que l'amour est favorable à la vertu autant que la vertu est favorable à l'amour]. Il n'y a point de véritable amour sans enthousiasme et point d'enthousiasme sans un objet de perfection réel ou chimérique, mais toujours existant dans l'imagination. De quoi s'enflammeront des amants pour qui cette perfection n'est plus rien et qui ne voient dans ce qu'ils aiment que l'objet du plaisir des sens ? Non, ce n'est pas ainsi que l'âme s'échauffe et se livre à

ces transports sublimes qui font le délire des amants et le charme de leur passion. Tout n'est qu'illusion dans l'amour, je l'avoue : mais ce qui est réel, ce sont les sentiments dont il nous anime pour le vrai beau qu'il nous fait aimer. Ce beau n'est point dans l'objet qu'on aime ; il est l'ouvrage de nos erreurs. Et qu'importe ? En sacrifie-t-on moins tous ses sentiments bons à ce modèle imaginaire ? En pénètre-t-on moins son cœur des vertus qu'on prête à ce qu'il chérit ? S'en détache-t-on moins de la bassesse du moi humain ? Où est le véritable amant qui n'est pas prêt à immoler sa vie à sa maîtresse et où est la passion sensuelle dans un homme qui veut mourir ? Nous nous moquons des Paladins ! C'est qu'ils connaissaient l'amour et que nous ne connaissons que la débauche. Quand ces maximes romanesques commencèrent à devenir ridicules, ce changement fut moins l'ouvrage de la raison que celui des mauvaises mœurs. »

On voit quelle est, en ses principes généraux, cette morale rousseauiste. Elle est essentiellement synthétique. Chrétienne, très évidemment, en son fond, ou biblique, si l'on préfère, par sa croyance en un paradis terrestre et en un paradis perdu, elle admet en elle de la morale épicurienne, de la morale sentimentale, de la

morale sociale. Il semble, et je crois que c'est la vérité, que Rousseau n'ait jamais assez d'éléments et de ferments de moralité et qu'il fasse appel à tous comme à des forces dont il a besoin et dont il ne veut mépriser, négliger ou écarter aucune. Je ne vois que la morale du devoir pur, de l'Impératif catégorique qui manque dans Rousseau. Dans tout ce que j'ai lu sur les rapports étroits qui existeraient entre Kant et Rousseau, je n'ai pu aucunement entrer ; sauf ceci que pour Kant comme pour Rousseau la préoccupation morale est la préoccupation dominante et pour ainsi dire unique, je ne vois entre Rousseau et Kant aucun parentage.

Cette morale, ainsi, je ne dirai pas définie, elle ne l'est jamais et elle est trop compréhensive pour être définissable et trop hospitalière pour être délimitée ; mais cette morale ainsi décrite dans ses grandes lignes, qu'est-ce qu'elle prescrit ; quels devoirs recommande-t-elle — car elle est persuasive et non normative — que l'on accomplisse ?

Tous les devoirs connus, comme on peut croire ; mais particulièrement, regardant la société qu'elle a sous les yeux et s'éclairant de la vision qu'elle croit avoir des sociétés préventives, ceux-ci.

Le devoir est de revenir à la vie simple, à la

vie la plus simple possible, à la vie la plus éloignée que possible de la civilisation, qui est la grande erreur de l'humanité.

Le devoir est donc jusqu'à un certain point, que l'on va voir, de se rapprocher des animaux. L'animal est sensible et, sans aller plus loin, c'est pour cela que nous avons des devoirs envers les animaux : « Si je suis obligé à ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'un le droit de n'être point maltraité inutilement par l'autre. » — L'animal, de plus, « a des idées et il combine même ses idées jusqu'à un certain point et l'homme ne diffère, à cet égard, de la bête que du plus au moins. » — Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait, parmi les animaux, la distinction spécifique de l'homme, que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal : la bête obéit, l'homme peut résister.

Autre différence : la faculté chez l'homme de se perfectionner tandis que l'espèce animale est au bout de mille ans ce qu'elle était la première année ; [erreur : les animaux sont capables de progrès ; mais il faut convenir que de cette faculté ils n'usent que quand cela est absolument

nécessaire]. Or cette faculté de perfectionnement, c'est la dignité, si l'on veut, de l'espèce humaine ; mais c'est son plus grand danger; « cette faculté distinctive, presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. »

Donc, il faut se rapprocher des animaux, de leur vie peu compliquée, qui consiste à se contenter de ce qui est nécessaire pour persévérer dans l'être, qui consiste à mesurer ses désirs à ses besoins, et il faut se rapprocher des animaux en limitant en nous le désir de perfectionnement, le désir de progrès qui leur est inconnu et qui n'est qu'une *inquiétude* et c'est-à-dire une maladie.

Le devoir, c'est *la vie simple*, la vie patriarcale, telle qu'il est probable que la menaient nos premiers aïeux : « le signe le plus assuré du vrai contentement d'esprit est la vie retirée et domestique, et ceux qui vont sans cesse chercher le bonheur chez autrui ne l'ont point chez eux-mêmes. » — « La condition naturelle à l'homme est de cultiver la terre et de vivre de ses fruits.

Tous les vrais plaisirs de l'homme sont à sa portée. L'homme sorti de sa première simplicité devient si stupide qu'il ne sait pas même désirer : ses souhaits exaucés le mèneraient à la fortune, jamais au bonheur. » — « Rien n'est plus incommode que le faste » et il se résume en ceci que l'on est esclave de ses domestiques (1).

Le devoir, c'est la loyauté, l'horreur absolue du mensonge, parce que le mensonge complique la vie. A-t-on remarqué que le *Misanthrope* est tout entier bâti sur cette idée que le mensonge est absolument nécessaire à la vie de société, à ce point qu'il a au moins l'air d'en être la base et que très vraisemblablement il l'est en effet ? Mais, voilà le signe, et à double portée. Que le mensonge soit nécessaire à la vie civilisée, c'est ce qui prouve que la vie civilisée est une erreur ; et que la vie civilisée, qui est une erreur de l'humanité, ait besoin du mensonge, c'est ce qui condamne le mensonge radicalement.

La simplicité de la vie commande la simplicité de cœur et la simplicité de cœur *condamne* la vie à être très simple, la force à être simple et supprime radicalement la vie mondaine. Tout se tient et chacune de ces choses est cause et effet de l'autre.

(1) Voir, du reste, toute la *Nouvelle Héloïse*.

Devoirs de charité. Il faut donner du travail aux indigents ; car quelquefois c'est vraiment ce qu'ils demandent et toujours c'est ce qu'il leur faut et l'on n'a pas le droit de dire : « travaillez », sans proposer en même temps du travail à faire. Quant aux mendiants, la question a été bien discutée. Rousseau la résout en satirique, ce qui est peut-être nous avertir qu'il ne faut pas le prendre ici tout à fait à la lettre. Il raisonne ainsi : on a dit qu'un mendiant est la moitié d'un voleur ; c'est vrai et par conséquent il faut l'entretenir avec soin dans son stage de voleur pour l'empêcher de devenir voleur réellement. — Et il raisonne encore ainsi : dans l'état de nature on serait autorisé à éconduire le mendiant ; mais dans l'état de société, où l'on entretient chèrement des comédiens et des hommes de lettres, on est obligé en toute conscience d'entretenir les mendiants : « On souffre et l'on entretient à grands frais des multitudes de professions inutiles dont plusieurs ne servent qu'à corrompre et gâter les mœurs. A ne regarder l'état de mendiant que comme un métier, loin qu'on ait rien de pareil à craindre, on n'y trouve que de quoi nourrir en nous les sentiments d'intérêt et d'humanité qui devraient unir tous les hommes. Si l'on veut le considérer par le talent, pourquoi ne récompenserais-je pas l'élo-

quence de ce mendiant qui me remue le cœur et me porte à le secourir, comme je paye un comédien qui me fait verser quelques larmes stériles ? ... »

Ainsi parlait Julie, qui est surtout très spirituelle.

Devoirs particuliers aux femmes. Les femmes doivent être épouses pudiques, mères dévouées, maîtresses de maison attentives et absolument rien de plus. C'est la civilisation qui a inventé la dame de salon, la courtisane, la femme de lettres, la femme artiste et la nourrice.

Ce que Rousseau pense de la femme de salon, nous l'avons vu plus haut ; ce qu'il pense de la femme de lettres, le voici : « Toutes vos misères viennent et viendront de vous être affichée. Par cette manière de chercher le bonheur, il est impossible qu'on le trouve. On n'obtient jamais dans l'opinion des autres la place qu'on y prétend. S'ils nous l'accordent à quelques égards, ils nous la refusent à mille autres, et une seule exclusion tourmente plus que ne flattent mille préférences. C'est bien pis encore dans une femme, qui, voulant se faire homme, met d'abord tout son sexe contre elle, et n'est jamais prise au mot par le nôtre, en sorte que son orgueil est souvent aussi mortifié par les honneurs qu'on lui rend que par ceux qu'on lui refuse. Elle n'a jamais précisé-

ment ce qu'elle veut, parce qu'elle veut des choses contradictoires et *qu'usurpant les droits d'un sexe sans vouloir renoncer à ceux de l'autre, elle n'en possède aucun pleinement.* » — Mais le plus grand malheur encore d'une femme de lettres ou d'une femme artiste, c'est d'être mêlée au monde des hommes de lettres et des artistes, lesquels ni ne peuvent estimer quelqu'un à son vrai prix, ni ne savent aimer : « Le grand malheur d'une femme qui s'affiche est de n'attirer et de ne voir que des gens qui font comme elle et d'écarter le mérite qui ne s'affiche pas et qui ne court point où s'assemble la foule. Personne ne juge si mal ni si faussement des hommes que les gens à prétentions ; car ils ne les jugent que d'après eux-mêmes et ce qui leur ressemble, et ce n'est certes pas voir le genre humain par son beau côté. Vous êtes mécontente de toutes vos sociétés ; je le crois bien ; celles où vous avez vécu étaient les moins propres à vous rendre heureuse ; vous n'y trouvez personne en qui vous pussiez prendre cette confiance qui soulage. Comment l'auriez-vous trouvé parmi des gens tout occupés d'eux seuls à qui vous demandiez dans leur cœur la première place et qui n'en ont pas même une seconde à donner ? Vous vouliez primer, et vous vouliez être aimée : ce sont des choses incompatibles. Il faut opter.

Il n'y a point d'amitié sans égalité et il n'y a jamais d'égalité reconnue entre gens à prétentions. Il ne suffit pas d'avoir besoin d'un ami pour en trouver ; il faut encore avoir de quoi fournir aux besoins d'un autre. Parmi les provisions que vous avez faites, vous avez oublié celle-là. »

Je ne sais pas si Mme de Staël a connu cette lettre ; mais elle est le commentaire du mot fameux de Mme de Staël : « Pour une femme, la gloire est le deuil éclatant du bonheur », et « la gloire est le deuil éclatant du bonheur » est le résumé étincelant de cette lettre.

Donc, la femme doit être épouse pudique, mère dévouée, maîtresse de maison attentive et ne doit être, sous peine de malheur, absolument rien de plus. La pudeur des femmes est, selon nos beaux esprits du temps, un préjugé. Point du tout ; c'est la nature qui, par la pudeur de l'un des sexes, met du prix à l'amour, et si l'amour n'avait pas de valeur, il cesserait d'être. Une preuve que c'est la nature et non la civilisation qui a établi la pudeur, c'est que, si la pudeur était un produit de la civilisation, « ce sentiment devrait augmenter dans les lieux où l'éducation est plus soignée et où l'on raffine incessamment sur les lois sociales, et il devrait être plus faible là où l'on est resté plus près de l'état primitif. Or, c'est tout le contraire. Dans

les campagnes, les femmes sont timides et modestes ; dans les grandes villes, la pudeur est la seule chose dont une femme bien élevée aurait honte, et l'honneur d'avoir fait rougir un honnête homme n'appartient qu'aux femmes du meilleur air. »

La femme doit être mère intégralement, c'est-à-dire qu'elle doit nourrir ses enfants. Nourrice mauvaise nourrice, toujours, n'ayant pas avec l'enfant le rapport physiologique nécessaire pour que l'allaitement soit bon ; de plus donner son enfant à nourrir à une autre, c'est donner à une autre les premiers sentiments que votre enfant aurait pour vous et aura pour elle(1).

Et enfin la femme doit être maîtresse de maison intelligente, méthodique et attentive, ce qui est un immense effort, un immense labeur et un infini plaisir dont il faut voir tout le détail dans la *Nouvelle Héloïse*. Elle doit l'être à ce point, — et Rousseau a donné dans un écueil qu'en ses *Economiques* Xénophon avait évité, — que le mari n'a rien à faire du tout et doit s'ennuyer à périr. Wolmar est un Chrysale qui aurait épousé la déesse de l'administration domes-

(1) Nous avions dit tout cela avant Rousseau, dit Buffon à ce propos ; seulement Rousseau commande et il se fait obéir.

tique et qui n'aurait qu'à l'admirer. A cela près, c'est un Chrysale, marié à une femme qui serait de l'avis de Chrysale et qui réaliserait tout son programme. Pourquoi Rousseau, dans sa critique de Molière, n'a-t-il pas introduit un paragraphe où il l'aurait félicité d'avoir écrit le rôle de Chrysale ? En conscience il le devait. Le Molière des *Femmes savantes* (et aussi, à un autre point de vue, celui de l'*Ecole des maris*) est l'initiateur de la *Nouvelle Héloïse*.

Pour arriver à pratiquer cette morale, il faudrait une *méthode*, une méthode de moralisation destinée à combattre la démoralisation continuelle que la civilisation sécrète, pour ainsi parler, et qui intoxique jour à jour le civilisé. Il ne suffit pas de dire aux hommes : voulez le bien. Car, en son solide bon sens, Rousseau, s'il croit au libre arbitre, ne croit pas aux coups d'état du libre arbitre ; il faut dire aux hommes : mettez-vous, dès les commencements, quand le libre arbitre est encore intact (« le premier acte est libre ; le second ne l'est déjà plus », dira Gœthe), mettez-vous de très bonne heure, quand vous êtes encore maîtres de vous-mêmes, dans une situation telle que, par la suite, cette situation même vous force au bien, ou vous rende le mal assez difficile. Voilà ce que j'appelle méthode de moralisation.

Rousseau y a souvent songé. Il y a songé vers 1756, il y a songé vers 1768 quand il écrivait ses *Confessions ;* il y a songé en janvier 1770, comme nous le verrons (1). Il projetait d faire là-dessus un livre qu'il aurait peut-être intitulé *Morale sensitive* (assez mauvais titre, du reste) et c'est une des plus grandes pertes de la littérature universelle qu'il ne l'ait point écrit. Voici, du moins, qui est très précieux, ce qu'il nous en dit :

« Je méditais [en m'installant à l'Hermitage] un troisième ouvrage dont je devais l'idée à des observations faites sur moi-même et je me sentais d'autant plus de courage à l'entreprendre que j'avais lieu d'espérer de faire un livre vraiment utile aux hommes et même un des plus utiles qu'on pût leur offrir si l'exécution répondait... L'on a remarqué que la plupart des hommes sont, dans le cours de leur vie, souvent dissemblables à eux-mêmes et semblent se transformer en des hommes tout différents. Ce n'était pas pour établir une chose aussi connue que je voulais faire un livre. J'avais un objet plus neuf et même plus important ; c'était de chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépen-

(1) Ajoutez qu'il y songeait en écrivant la *Nouvelle Héloïse*, III, lettre 20, note : « Nos situations diverses... »

daient de nous, pour montrer *comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes* pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous. *Car il est, sans contredit, plus pénible à l'homme de résister à des désirs déjà tout formés qu'il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes désirs dans leur source* s'il était en état d'y remonter... En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenaient ces diverses manières d'être, je trouvai qu'elles dépendaient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs et que, modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions, sans nous en apercevoir dans nos idées, dans nos sentiments, dans nos actions mêmes, l'effet de ces modifications. Les frappantes et nombreuses observations que j'avais recueillies étaient au-dessus de toute dispute et, par leurs principes physiques, elles me paraissaient propres à *fournir un régime extérieur, qui, varié selon les circonstances, pouvait mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu*. Que d'écarts on sauverait à la raison, que de vices on empêcherait de naître, si l'on savait *forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral que si souvent elle trouble !* Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, le bruit, le silence, le mouvement, le

repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent; et *tout* [non pas tout, climats, saisons, ne dépendant pas de nous] *nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer.* Telle était l'idée fondamentale dont j'avais déjà jeté l'esquisse sur le papier... J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre était *la Morale sensitive, ou le Matérialisme du sage...* »

Vous entendez bien : un peu, beaucoup ou tout à fait, notre âme dépend de nos sens et nos sens des choses extérieures ; un peu, beaucoup ou tout à fait, *les choses sont nos causes ;* modifions nos causes et non pas nous-mêmes, quand elles n'ont pas encore fait sur nous les impressions profondes ; et, ayant modifié nos causes, nous n'aurons pas besoin de nous modifier nous-mêmes ; nous laisserons agir sur nous nos causes, par nos soins devenues bonnes.

Le 17 janvier 1770, il revenait sur cette idée, avec une grande complaisance, dans sa lettre à M^me^ B... : «... Comment s'y prendre ? me direz-vous ; que faire pour cultiver et développer ce sens moral ? Voilà, Madame, où j'en voulais venir : *le goût de la vertu ne se prend point par des préceptes ; il est l'effet d'une vie simple et saine : on parvient bientôt à aimer ce qu'on fait quand*

on ne fait que ce qui est bien. Mais pour prendre cette habitude, *qu'on ne commence à goûter qu'après l'avoir prise*, il faut un motif. Je vous en offre un que votre état me suggère : nourrissez votre enfant... Des plaisirs, je vous en promets. Ce n'est point par des plaisirs entassés qu'on est heureux, mais par un état permanent qui n'est pas composé d'actes distincts : si le bonheur n'entre pas, pour ainsi dire, en dissolution dans notre âme, s'il ne fait que la toucher, l'effleurer par quelques points, il n'est qu'apparent, il n'est rien... On croit que ce n'est pas à une femme de votre âge qu'il faut dire ces choses-là, et moi je crois au contraire que ce n'est qu'à votre âge qu'elles sont utiles et que le cœur s'y peut ouvrir ; plus tôt il ne saurait les entendre ; *plus tard son habitude déjà prise, il ne saurait les goûter.* »

Voilà la méthode. Disposer les choses autour de soi, avant toute habitude prise, de façon qu'elles vous donnent elles-mêmes de bonnes habitudes.

Mais l'objection est dans le mot de Pascal : « On se forme le goût par les conversations et les lectures et il faut déjà avoir du goût pour choisir bonnes conversations et bonnes lectures. »

Evidemment ; il faut avoir le goût de la vertu

pour disposer les choses autour de soi de manière qu'elles vous plient à la vertu ; mais cela ne demande qu'un premier effort de volonté, soutenu, reconnaissons-le, par d'autres, mais ceux-ci légers, puisqu'ils n'auront qu'à seconder un peu l'influence des choses sur nous, ou plutôt puisqu'ils n'auront qu'à ne pas combattre l'influence que sur nous auront les choses. Il suffit *presque* de se marier à vingt ans et d'avoir un enfant à vingt et un pour être vertueux toute sa vie ; et cela ne suffit que presque, et il y faudra encore quelque travail ; mais un travail qui sera moindre que ne serait celui qu'il faudrait pour secouer l'influence de la vie qu'on se serait faite et des habitudes que l'on aurait prises. Il est probable que nous sommes sauvés.

Regrettons extrêmement que Rousseau n'ait pas fait le beau livre qu'il projetait là ; mais au fait, il l'a à peu près écrit. Il l'a écrit dans la *Nouvelle Héloïse*, qui est *leçons de choses* relativement à la vertu ; et il l'a écrit dans ses lettres de direction. J'appelle lettres de direction de Rousseau, les lettres qu'il écrivait aux différentes personnes qui lui demandaient des conseils ou des règles de conduite. Comme un philosophe stoïcien de l'antiquité, comme tel prêtre catholique du XVII^e^ siècle, Rousseau a été un directeur de conscience

très recherché. Il était digne de l'être. Les lettres de direction de Rousseau, avec un peu moins de finesse peut-être et pour ainsi parler de souplesse psychologique, avec plus de profondeur quelquefois, forment un ouvrage aussi admirable que les merveilleuses lettres de direction de Fénelon.

Il fait partie de la méthode de moralisation, que nous avons esquissée plus haut, de faire une distinction utile, entre la vertu et la sagesse. L'acte de vertu est rare, l'acte de sagesse doit être continuel. Il faut diriger son âme de manière à être sage toujours et de manière à être capable de vertu le cas échéant : « A la manière, Monsieur, dont vous me demandez des préceptes de vertu, on dirait que vous la regardez comme un métier. Non, Monsieur, la vertu est la force de faire son devoir dans les occasions difficiles ; et la sagesse, au contraire, est d'écarter la difficulté de nos devoirs. Heureux celui qui, se contentant d'être homme de bien, s'est mis dans une position à n'avoir jamais besoin d'être vertueux ! Si vous n'allez à la campagne que pour y porter le faste de la vertu, restez à la ville. Si vous voulez à toute force exercer les grandes vertus, l'état de prêtre vous les rendra souvent nécessaires ; mais si vous vous sentez les passions assez modérées, l'esprit assez doux,

le cœur assez sain pour vous accommoder d'une vie égale, simple et laborieuse, allez dans vos terres, faites-les valoir, travaillez vous-même, soyez le père de vos domestiques, l'ami de vos voisins, juste et bon envers tout le monde ; et servez Dieu dans la simplicité de votre cœur. » — Ceci est une très grande leçon de bon sens pratique. Presque tous les moralistes se placent au point de vue de la vertu. On ne saurait le leur reprocher ; mais les vrais directeurs de conscience, les hommes qui ont une âme sacerdotale, les François de Sales, les Fénelon et aussi les Rousseau, savent que l'office du moraliste est moins d'enseigner la vertu que d'enseigner l'art de ne pas en avoir besoin. C'est précisément ce qui était contenu dans le projet de *Morale sensitive*. Les grands coups d'état du libre arbitre, les victoires sur soi-même, les cinquièmes actes de *Cinna*, c'est la vertu ; c'est ce qui est nécessaire quand on n'a pas commencé par être sage. Il est plus conforme à la faiblesse humaine de se mettre longtemps d'avance dans le cas de n'avoir jamais besoin de ces tours de force. La sagesse consiste à vous dispenser d'avoir besoin de vertu.

Soyez assez modeste, assez défiant de vos forces pour choisir d'abord la sagesse. Sur quoi Nietzsche bondira de colère en s'écriant : Morale de marécage ! Le beau, c'est de vivre dangereu-

sement, et par conséquent de s'exposer à tous les risques et de rechercher toutes les occasions de lutte avec soi pour avoir toutes les occasions de se vaincre. Il faut être fou, pour avoir lieu d'être vertueux ; la preuve, c'est que cette tarentule morale de Rousseau prouve très bien qu'il faut être sage, pour n'être pas forcé d'être vertueux à un moment donné. — Oui, répondrait Rousseau, je ne suis pas encore romantique.

Il l'est si peu, du moins dans les conseils qu'il donne, que la vie qu'il a le plus aimée, la vie contemplative, il en dissuade de tout son courage. A un jeune homme : « S'il m'appartenait de vous donner des conseils, le premier que je voudrais vous donner serait de ne point vous livrer à ce goût que vous dites avoir pour la pensée contemplative et qui n'est qu'une paresse de l'âme, condamnable à tout âge et surtout au vôtre. L'homme n'est pas fait pour méditer, mais pour agir. La vie laborieuse que Dieu nous impose n'a rien que de doux au cœur de l'homme de bien qui s'y livre en vue de remplir son devoir, et la vigueur de la jeunesse ne vous a pas été donnée pour la perdre en inutiles contemplations. Travaillez donc, Monsieur, voilà le premier précepte de la vertu que vous voulez suivre. »

Ce qui revient sans cesse, dans ces lettres de

direction, c'est l'horreur des grandes villes, l'horreur de la « vie de société » et l'amour de la vie rustique. Rousseau est un Virgile qui, pour ramener les Romains à l'amour de la terre, écrit incessamment ses Géorgiques : « ... Si le séjour à Paris vous paraît d'un trop difficile alliage avec la pratique de la vertu, faites mieux, Monsieur, retournez dans votre province ; allez vivre dans le sein de votre famille; servez, soignez vos vertueux parents ; c'est là que vous remplirez véritablement les soins que la vertu vous impose. Une vie dure est plus facile à supporter en province que la fortune à poursuivre à Paris, surtout quand on sait, comme vous ne l'ignorez pas, que les plus indignes manèges y font plus de fripons gueux que de parvenus. »

A une jeune femme qui avait évidemment le projet de tenir bureau d'esprit quand elle aurait subi des ans l'irréparable outrage : « Ce n'est point pour vous que vous voulez revenir à l'étude ; c'est pour les autres. Vous voulez faire des provisions de connaissances pour suppléer dans un autre âge à la figure ; vous voulez substituer l'empire du savoir à celui des charmes. Vous voulez avoir des amis, c'est-à-dire une cour. Car les amis d'une femme, jeune ou vieille, sont toujours ses courtisans. Vous voulez être toujours le centre d'une sphère, petite ou

grande. Votre vrai projet n'est pas tant d'écouter les autres que d'avoir vous-même des auditeurs... Vous croyez que le seul soulagement du sentiment pénible qui vous tourmente est de vous éloigner de vous. Moi, tout au contraire, je crois que c'est de vous en rapprocher. Comment, ayant réussi dans le public autant que personne, et en rapportant si peu de satisfaction intérieure, n'avez-vous pas senti que ce n'était pas là le bonheur qu'il vous fallait et qu'il était temps de changer de plan ? Le vôtre peut être bon pour la gloire; mais il est mauvais pour la félicité. »

Vie provinciale, vie rustique, si l'on peut, vie de famille, ce qui est possible partout, voilà le secret, qui n'est pas très difficile à trouver, mais que beaucoup d'hommes ne trouvent point, parce qu'ils ont la démangeaison, produite par l'état de civilisation, de chercher autre chose : « L'habitude la plus douce qui puisse exister est celle de la vie domestique *qui nous tient plus près de nous qu'aucune autre.* Rien ne s'identifie plus fortement, plus constamment avec nous que notre famille et nos enfants. Les sentiments que nous acquérons ou que nous renforçons dans ce commerce intime sont les plus vrais, les plus durables, les plus solides qui puissent nous attacher aux êtres périssables, puisque la

mort seule les peut éteindre ; *au lieu que l'amour et l'amitié vivent rarement autant que nous...* J'ai beau chercher où l'on peut trouver le vrai bonheur s'il en est sur la terre, ma raison ne me le montre que là. Les comtesses ne vont pas d'ordinaire l'y chercher, je le sais ; elles ne se font pas nourrices et gouvernantes ; mais il faut aussi qu'elles sachent se passer d'être heureuses ; il faut que, substituant leurs vains plaisirs au vrai bonheur, *elles usent leur vie dans un travail de forçat pour échapper à l'ennui qui les étouffe aussitôt qu'elles respirent ;* et il faut que celles [d'entre elles] que la nature doua de ce divin sens moral qui charme quand on s'y livre et qui pèse quand on l'élude, se résolvent à sentir incessamment gémir leur cœur pendant que leurs sens s'amusent. »

Du reste, *en quelque état social que l'on se trouve et n'eût-on pas fait cet aménagement des choses autour de soi qui est une bonne méthode de moralisation*, c'est, au moins, *en ne se dispersant pas*, en se tenant près de soi-même, en ne laissant pas les autres prendre influence sur nous, en ne dépendant pas des autres, que l'on trouve calme, équilibre et sérénité d'esprit. Si je ne me trompe, autant Rousseau croit qu'il est bon de dépendre des choses que l'on a choisies pour cela avec intelligence,

autant il estime qu'il ne faut pas dépendre des personnes, avoir besoin d'autrui. Subir l'ascendant des choses bonnes et se soustraire à celui des hommes, doit être le fond de sa pensée. A une jeune fille : « ... Quoi ! *parce que rien d'étranger à vous ne vous contente, vous voulez vous fuir ?* Et parce que vous avez à vous plaindre des autres. parce que vous les méprisez, qu'ils vous en ont donné le droit, que vous sentez en vous une âme digne d'estime, vous ne voulez pas vous consoler avec elle du mépris que vous inspirent celles qui ne lui ressemblent pas ? Je n'entends rien à cette bizarrerie ; elle me passe. Cette sensibilité qui vous rend mécontente de tout, ne devait-elle pas nourrir votre cœur d'un sentiment sublime et délicieux d'amour-propre. Il est si rare, dites-vous, de rencontrer une âme ! Il est vrai ; mais comment peut-on en avoir une et ne pas se complaire avec elle ?... Je ne puis trop vous le redire ; je ne connais ni bonheur ni repos dans l'éloignement de soi-même... »

A une dame, la même à laquelle nous l'avions vu tout à l'heure recommander la vie de famille : « J'eus toujours le cœur un peu romanesque et j'ai peur d'être encore mal guéri de ce penchant en vous écrivant. Excusez donc, Madame, s'il se mêle un peu de visions à mes

idées... Ce vide intérieur dont vous vous plaignez ne se fait sentir qu'aux cœurs faits pour être remplis ; les cœurs étroits ne sentent jamais le vide, parce qu'ils sont toujours pleins de rien ; il en est au contraire dont la capacité vorace est si grande que les chétifs êtres qui nous entourent ne la peuvent remplir. Si la nature vous a fait le rare et triste présent d'un cœur trop sensible au besoin d'être heureux, ne cherchez rien au dehors qui lui puisse suffire ; ce n'est que de sa propre substance qu'il se nourrira. Tout le bonheur que nous voulons tirer de ce qui nous est étranger est un bonheur faux : les gens qui ne sont susceptibles d'aucun autre font bien de s'en contenter, mais si vous êtes celle que je suppose, vous ne serez jamais heureuse que par vous-même ; n'attendez rien pour cela que de vous. »

C'est donc la solitude que recommande Rousseau comme moyen de bonheur ? — La solitude sans misanthropie, n'en venant pas, n'y menant pas, la solitude avec mépris des hommes peut-être, avec affection pour les hommes toujours et avec une puissante vie intérieure. Ceci est le résumé de la lettre de 1749, antérieure, par conséquent, à tous les ouvrages philosophiques de Rousseau, donc d'une importance capitale et que je cite presque tout entière : « ... Je vous félicite

sur votre retraite... Vous connaissez désormais les hommes ; vous n'avez plus besoin de les tant voir pour apprendre à les mépriser : il sera bon maintenant que vous vous consultiez un peu pour savoir quelle opinion vous devez avoir de vous-même. Ainsi, en même temps que vous essaierez d'un autre genre de vie, vous ferez sur votre intérieur un petit examen dont le fruit ne sera pas inutile à votre tranquillité. Que vous donnassiez dans l'excès, c'est ce que je ne voudrais pas sans ménagement. Vous n'avez pas sans doute absolument renoncé à la société ni au commerce des hommes ; comme vous vous êtes déterminé de pur choix et sans qu'aucun fâcheux revers vous y ait contraint, vous n'aurez garde d'épouser les fureurs atrabilaires des misanthropes, ennemis mortels du genre humain. Permis à vous de le mépriser ; à la bonne heure ; vous ne serez pas le seul : mais vous devez l'aimer toujours ; les hommes, quoi qu'on dise, sont nos frères, en dépit de nous et d'eux ; frères fort durs, à la vérité ; mais nous n'en sommes pas moins obligés de remplir à leur égard tous les devoirs qui nous sont imposés. A cela près, il faut bien avouer qu'on ne peut se dispenser de porter la lanterne dans la quantité pour s'établir un commerce et des liaisons, et quand la lanterne ne montre rien, c'est bien une néces-

sité de traiter avec soi-même et de se prendre, faute d'autre, pour ami et pour confident. Mais ce confident et cet ami, il faut aussi un peu le connaître et savoir comment et jusqu'à quel point on peut se fier à lui... Or le tumulte des villes et le fracas du grand monde ne sont guère propres à cet examen... Sauvons-nous à la campagne ; allons y chercher un repos et un contentement que nous n'avons pu trouver au milieu des assemblées et des divertissements ; essayons de ce nouveau genre de vie ; goûtons un peu de ces plaisirs paisibles, douceurs dont Horace, fin connaisseur s'il en fût, faisait un si grand cas. Voilà, Monsieur, comment je soupçonne que vous avez raisonné. »

Quand il entre, en véritable confesseur, dans des questions plus particulières, dans des cas de conscience, Rousseau se montre encore plus moraliste clairvoyant, avisé et sensé. On connaît la fameuse lettre de « Mylord Edward », dans la *Nouvelle Héloïse*, sur le suicide. On peut lui préférer, sinon au point de vue de l'éloquence, du moins au point de vue de la clairvoyance psychologique, de l'art de « descendre dans les cœurs avec une lanterne », la lettre du 24 novembre 1770 à un jeune homme qui manifestait des intentions de suicide : « ... Comment, Monsieur, à vingt ans, seul, sans famille, avec de la

santé, de l'esprit, des bras et un bon ami, vous ne voyez d'autre asile contre la misère que le tombeau ? Sûrement vous n'y avez pas bien regardé. Mais l'opprobre... La mort est à préférer, j'en conviens ; mais encore faut-il commencer par s'assurer que l'opprobre est bien réel. Un homme injuste et dur vous persécute ; il menace d'attenter à votre liberté : eh bien, Monsieur, je suppose qu'il exécute sa barbare menace, serez-vous déshonoré pour cela ? Des fers déshonorent-ils l'innocent qui les porte ? Socrate mourut-il dans l'ignominie ?... Je conviens, cependant, Monsieur, que votre lettre est très bien faite et je vous trouve fort disert pour un désespéré ; et je voudrais vous pouvoir féliciter sur votre bonne foi ; mais... A l'égard du jugement que je porterai sur la résolution que vous me marquez avoir prise quand j'en apprendrai l'exécution, ce ne sera sûrement pas de penser que *c'était* là le but, la fin, l'objet moral de la vie ; mais au contraire que c'était le comble de l'égarement, du délire et de la fureur. S'il était quelque cas où l'homme eût le droit de se délivrer de sa propre vie, ce serait pour des maux intolérables et sans remède ; mais non pas pour une situation, dure, il est vrai, mais passagère et pour des maux qu'une meilleure fortune peut finir demain. La misère n'est

jamais un état sans ressource, surtout à votre âge ; elle laisse toujours l'espoir bien fondé de la voir finir, quand on y travaille avec courage et qu'on a les moyens pour cela. Si vous craignez que votre ennemi n'exécute sa menace et que vous ne vous sentiez pas la constance de supporter ce malheur, cédez à l'orage et quittez Paris. Si vous aimez mieux le braver, vous le pouvez, non sans danger, mais sans opprobre. Croyez-vous être le seul qui ait des ennemis puissants, qui soit en péril à Paris et qui ne laisse pas d'y vivre tranquille en mettant les hommes au pis, content de se dire à lui-même : je reste au pouvoir de mes ennemis dont je connais la ruse et la puissance ; mais j'ai fait en sorte qu'ils ne puissent (1) jamais me faire de mal justement. Monsieur, celui qui se parle ainsi peut vivre tranquille au milieu d'eux et n'est pas tenté de se tuer. » — Et l'intervention discrète de la personne du confesseur dans l'entretien avec le confessé est d'une grande beauté morale et tout à fait dans ce qui convient à ce genre d'apostolat.

De même encore, la question si une veuve avec enfants doit ou non se remarier est traitée

(1) *Sic* et il a raison ; comme il s'agit d'une action à venir, c'est *puissent* qui est rationnel en dépit de la règle.

avec une grande délicatesse et un sens très juste par Rousseau dans ses lettres à Mme de Verdelin : « ... Ceci, Madame, ne diminue rien de la solidité de vos raisons quant à vos devoirs envers vos enfants. Le parti que vous prenez [rester veuve] est sans contredit le seul dont ils n'aient pas à se plaindre et le plus digne de vous ; mais ne gâtez pas un acte de vertu si grand et si pénible par un dépit déguisé et par un sentiment injuste envers un homme aussi digne de votre estime par sa conduite que vous-même êtes par la vôtre digne de l'estime de tous les honnêtes gens. J'oserai dire plus : votre motif fondé sur vos devoirs de mère est grand et pressant ; mais il peut n'être que secondaire. Vous êtes trop jeune encore et d'un cœur trop tendre pour n'être pas obligée de compter avec vous-même dans ce que vous devez sur ce point à vos enfants. *Pour bien remplir ses devoirs, il ne faut pas s'en imposer d'insupportables* : rien de ce qui est juste et honnête n'est illégitime ; quelque chers que vous soient vos enfants, ce que vous leur devez sur cet article n'est point ce que vous deviez à votre mari. Pesez donc les choses en bonne mère et en personne libre. Consultez si bien votre cœur que vous fassiez leur avantage ; mais sans vous rendre malheureuse ; car vous ne leur devez pas jusque-là.

Après cela, si vous persistez dans vos refus, je vous respecterai davantage ; mais si vous cédez, je ne vous en estimerai pas moins. » — Plus tard : « ... A la place des simples et vrais sentiments de la nature, qu'on étouffe, on a inventé dans la société je ne sais quels raffinements de délicatesse que je ne saurais souffrir. Croyez-moi, croyez-en votre ami et l'ami de toutes les choses honnêtes ; mariez-vous puisque votre âge et votre cœur le demandent ; l'intérêt même de vos filles ne s'y oppose pas ; mon intérêt aussi se mêle à ce conseil, je vous l'avoue ; je sens et j'ai grand besoin de sentir qu'on n'est pas tout à fait misérable quand on a des amis heureux. Soyez-le l'un et l'autre et l'un par l'autre ; qu'au milieu des afflictions qui m'accablent j'aie la consolation de savoir que j'ai deux amis unis et fidèles qui parlent quelquefois avec attendrissement de mes misères ; elles m'en seront moins rudes à supporter. »

Il se peut qu'il ait raison ? Il n'aurait pas, sans doute, donné le même conseil à un veuf avec enfants ; c'est que, précisément, en dépit de cette parité que l'on veut absolument qui existe entre les deux sexes, si les femmes ont nécessairement une foule d'infortunes que n'ont pas les hommes, elles ont, en ce cas du veuvage avec enfants, un avantage

sur l'autre sexe, c'est que le veuf avec enfants qui se remarie risque de faire le malheur de ses enfants et que la veuve avec enfants qui se remarie court ce risque beaucoup moins et ne le court, pour ainsi parler, point du tout. Voilà ce que Rousseau a très bien vu et ce qu'il a exposé avec fermeté et du reste avec un respect délicat des beaux scrupules qui ne donne que plus d'autorité à sa parole.

Je pourrai citer, de ce prédicateur laïque, de ce confesseur laïque, — dont la véritable vocation était d'être pasteur protestant dans une bourgade suisse, chez les « Montagnons », et de catéchiser, et dans ses moments de loisir d'herboriser, et les jours de pluie de jouer du clavecin et d'écrire la *Nouvelle Héloïse* et l'*Emile*, — bien d'autres rares, précieux, sensés et exacts bons conseils. Mais c'est encore la *Nouvelle Héloïse* qui est la *lettre de direction au public* (surtout aux femmes) la plus forte, la plus judicieuse et la plus profonde. Le roman est absurde. Cet homme sur l'âge qui épouse une jeune fille qui a eu un amant ; cette femme, qui est une honnête femme et qui veut rester telle, qui appelle à elle son ancien amant pour vivre avec lui en même temps qu'avec son mari ; ce mari qui accepte cette combinaison avec attendrissement et enthousiasme ; tous ces gens

qui font des sottises à l'envi l'un de l'autre et comme des gageures d'absurdité, constituent un récit que l'on pourrait appeler histoire de trois aliénés. Mais l'évolution du caractère de Julie, c'est là qu'est la grande leçon de psychologie et de morale et la grande lettre de direction, et la voici telle que je l'entends.

Une jeune fille élevée comme la plupart des jeunes filles, sévèrement par son père, mollement par sa mère, tenue dans l'ignorance de tout par ses parents et instruite de tout par sa gouvernante, de nature romanesque comme toutes les jeunes filles et de nature droite et noble comme quelques-unes ; s'éprend à dix-huit ans de son professeur de piano et cède à ses désirs parce qu'il dit qu'il va se tuer, parce qu'elle croit qu'il va se tuer, et surtout parce qu'elle l'aime. Elle devient enceinte. Un accident lui survient qui la délivre. Elle songe toujours à son amant qui a été obligé de s'éloigner et elle correspond avec lui. Elle perd sa mère qui lui aurait pu être un soutien dans les luttes qu'elle va avoir à livrer. Son père veut lui imposer un mari quinquagénaire. Elle résiste. Elle finit par céder. Elle se demande si l'honnêteté ne serait pas de renseigner sur son passé l'homme qu'elle va épouser (Thérèse, la Thérèse de Rousseau, l'a fait !). Saturée de sophismes par son amant, par

sa cousine, par elle-même, elle ne le fait pas. Elle épouse. La cérémonie nuptiale l'émeut. Une révolution morale se fait en elle. Elle se jure d'être une honnête femme. Elle l'est et de plus, mère admirable et incomparable maîtresse de maison. Elle rappelle son ancien amant, son mari y consentant. Ils vivent ensemble quelque temps. Le mari lui révèle qu'il a toujours su toute sa vie de jeune fille. Elle meurt d'accident. Il était temps. Quelques jours encore elle aurait cédé — elle le dit — à sa passion pour son ancien amant, de laquelle elle s'était cru guérie et qui renaissait. Autrement dit, si le roman n'avait pas un dénouement accidentel, il se terminait par une rechute.

C'est dire à la femme : Ton nom est fragilité. Même droite et noble, tu es faible. Tu es faible devant la passion ; tu es faible devant l'autorité paternelle ; même épurée par une intervention un peu inattendue de la grâce, tu es faible devant la honte et tu mens pour ne pas rougir (1) ; tu es faible en te croyant forte et en assumant, par gageure, ou par faiblesse encore, un devoir qui dépasse tes forces ; tu es faible ; car à ce

(1) Pourquoi M. Lanson, dans un chapitre du reste admirable et qui vaut un livre, dit-il que Wolmar et Héloïse vivent en « franchise absolue » l'un à l'égard de l'autre ? Héloïse vit des années avec Wolmar en état de mensonge.

nouveau devoir tu vas manquer et tu y manquerais si tu ne mourais pas, si « un bienfait du ciel ne te prévenait et ne prévenait de nouveaux malheurs ».

Et par conséquent c'est lui dire : Pour te prémunir contre la passion, fais-toi une religion forte et sévère ; donne-toi aussi une instruction aussi complète que celle des hommes, puisque c'est aux hommes que tu auras affaire (1). N'épouse que l'homme que tu connais ; depuis longtemps, que tu as étudié et que tu aimes, non de passion, mais parce que tu le connais ; et non pas un étranger aimable qui passe ; sois fidèle à ton mari en te défiant de ton éternelle faiblesse, de ton esprit romanesque, de ta confiance en ta force et en ne jouant pas avec le feu et en ne te créant pas des tâches au-dessus de tes puissances sous prétexte que tu n'es pas une âme commune.

Du reste tu as de si hautes qualités, tu es si capable de n'être pas une idole de salon, tu sais si bien te plier, et avec joie, à la vie simple, familiale et rustique, tu es si bien née administrateur domestique et admirable mère, que tu as en toi, ta faiblesse bien protégée et ton esprit

(1) Je sais bien que Rousseau ne dit point du tout cela dans *Sophie*, mais ce n'est pas ma faute, si la *Nouvelle Héloïse* le suggère.

romanesque réprimé, d'incomparables éléments de vertu et c'est-à-dire de bonheur.

Voilà, à mon avis, la *Nouvelle Héloïse*, considérée comme lettre de direction.

V

SES IDÉES RELIGIEUSES.

Comme l'a très bien dit M. Lanson, Jean-Jacques Rousseau est un « protestant libéral », c'est-à-dire — telle est, du moins, ma définition, — un philosophe déiste, élevé dans le protestantisme, partisan et amoureux du libre examen, très indépendant d'esprit ; et retenant de son éducation le goût de la prédication morale et l'horreur de la religion catholique.

Comment, protestant d'abord, catholique ensuite, mais très superficiellement, protestant à nouveau, puis penseur libre, est-il arrivé au susdit état d'esprit, qui a été le sien depuis 1748 environ jusqu'à sa mort?

Il nous l'a dit avec beaucoup de précision. Vers 1748, il vivait « avec des philosophes modernes qui ne ressemblaient guère aux anciens, ardents missionnaires d'athéisme, très impérieux dogmatistes » et qui [déjà !] « n'enduraient point sans colère que, sur quelque point que

ce pût être, on osât penser autrement qu'eux. »

Très inapte à la discussion, il ne fit guère de controverse avec eux ; mais, et d'autant, il se recueillit, se dit que cette époque du milieu de sa vie devait être « celle de *sa* réforme intellectuelle et morale ». Il chercha de tout son courage. Il ne doute point, et il le dit avec une pleine loyauté, que « les préjugés de *son* enfance et les vœux secrets de *son* cœur n'aient fait pencher la balance du côté le plus consolant pour *lui* », mais enfin il chercha avec « ardeur » et « bonne foi ».

Ce qu'il trouva est ceci.

Il y a un Dieu. Ce qui le démontre, c'est le monde avec ses mouvements réglés, uniformes et assujettis à des lois constantes, qui ne peuvent pas être spontanées et qui supposent au moins un premier moteur et un premier régularisateur : « La matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois, me montre une intelligence » et « il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés que je ne conçoive en même temps une intelligence qui l'ordonne ».

Quant à savoir si cette intelligence est *créatrice* ou seulement *organisatrice*, c'est ce qui dépasse mon entendement et ce qu'il ne me paraît pas très utile de savoir. Il y a un Dieu.

Ce Dieu m'a créé ou organisé, comme tout ce qui est. Il a donné à mon espèce la primauté sur toutes les autres. De cela, je lui suis reconnaissant et je l'aime. Je ne me borne pas à adorer Dieu, j'adore un Dieu *providentiel*.

Mais cette espèce dont je suis fier d'être est en partie abominable et presque tout entière misérable. « Il y a du mal sur la terre. » J'en conclus, après bien des réflexions, que l'homme a comme deux âmes, l'une amoureuse du bien, de l'ordre, du beau qu'elle sent en elle, c'est-à-dire du beau moral ; l'autre, asservie aux sens, aux passions qui sont leurs ministres et sans cesse en guerre avec la première.

Je m'aperçois de plus que j'ai le choix entre les deux. On appelle cela la liberté. J'y crois comme à mon existence, puisque je le sens comme mon existence. Que d'autres ne comprennent pas la liberté, moi, c'est la nécessité que je ne comprends pas. « Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. » Ce n'est pas quand on croit à la liberté que l'on admet des effets sans cause ; — « c'est supposer un acte, un effet sans principe actif qui est supposer des effets sans cause ; L'homme est bien et mal ; et libre entre le bien et le mal qui sont en lui. »

Et voilà pourquoi il y a du mal sur la terre.

Le mal n'est pas dans les intentions de Dieu ; il est dans le mauvais usage que, de sa liberté, fait l'homme. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage et le mal physique n'est qu'un produit de nos vices. L'homme droit, vertueux, qui ne s'abandonne pas à ses passions et qui vit dans la simplicité primitive, est sujet à si peu de maux que le mot même de mal n'a pas de sens pour lui ; et quant à la mort, les sauvages, comme les animaux, l'acceptent avec douceur, comme si elle n'était point un mal, et il est vrai en effet qu'elle n'en est pas un.

Le pessimisme est une doctrine « révoltante », surtout professée par un homme heureux comme Voltaire ; mais celui-ci « tout en paraissant croire en Dieu, n'a réellement jamais cru qu'au Diable, puisque son prétendu Dieu n'est qu'un être malfaisant qui ne prend plaisir qu'à nuire ».

Les pessimistes triomphent des convulsions de la nature comme le tremblement de terre de Lisbonne ; sans doute, ce n'est pas les vices des hommes qui font trembler la terre ; mais si l'homme habitait, non des maisons de sept étages, mais des huttes, il ne souffrirait aucunement des agitations du sol.

Remarquez du reste qu'une mort accélérée est souvent un bien, nous délivrant des maux qui

nous seraient arrivés si elle ne les avait prévenus, et c'est précisément ce que l'on apprend dans *Zadig*.

Il se peut du reste qu'il y ait, non pas deux Dieux et je ne suis point manichéen, mais deux principes des choses dont l'un, non principe actif, mais comme latent dans la matière et inhérent à elle, serait la source et du mal physique que l'on croit voir dans la nature et du mal moral que l'on voit dans l'homme.

Quoi qu'il en soit, tout est bien sortant des mains de Dieu, et s'il y a du mal il n'y a pas de mal général ; il n'y a que des maux particuliers, lesquels sont causés, la plupart au moins, par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quelques-uns peut-être par l'effet tout particulier de lois générales, lesquelles sont bonnes.

— Concession imprudente, me dira-t-on ; car n'y eût-il qu'un mal particulier causé, non par nos fautes, mais par l'effet de lois générales, si bonnes qu'elles fussent, encore y aurait-il injustice, imputable à celui qui a établi ces lois générales.

— Non pas concession ; mais constatation faite par un homme de bon sens qui voit bien que, quoi qu'il dise et quoi qu'il y ait peu de mal mérité sur la terre, cependant il y en a quelque peu ;

constatation aussi, peut-être, faite par un homme qui lui-même a souffert injustement.

Et c'est cette constatation qui m'amène à croire à l'âme immortelle et aux peines et récompenses d'outre-tombe, moyennant quoi, en tout état de cause et fussent graves les objections qu'on m'oppose, Dieu est pleinement justifié.

C'est du mal qui existe sur la terre que je tire ma conviction de l'âme immortelle et de l'homme destiné à être récompensé ou puni : « Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : tout ne finit pas pour nous avec la vie et tout rentre dans l'ordre après la mort. » — « J'ai connu les maux de cette vie mieux peut-être qu'homme qui existe et je n'en adore pas moins l'équité de la Providence et me croirais aussi ridicule de murmurer de mes maux durant ce court voyage que de crier à l'infortune pour avoir passé une nuit dans un mauvais cabaret. » — « Mon ami [Vernes], je crois en Dieu et Dieu ne serait pas juste si mon âme n'était immortelle. Voilà ce que la religion a d'essentiel ; laissons le reste aux disputeurs. » — « Dieu, dit-on, ne doit rien à

ses créatures (*Emile*, IV). Je crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur a promis en leur donnant l'être. Or, c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée et de leur en faire sentir le besoin. Plus je rentre en moi, plus je me consulte et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : « Sois juste et tu seras heureux. » Il n'en est rien, pourtant, à considérer l'état présent des choses ; le méchant prospère et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée ! La Conscience s'élève et murmure contre son auteur ; elle lui crie en gémissant : « tu m'as trompé ! — Je t'ai trompé, téméraire ; et qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? ... Tu vas mourir, penses-tu ; non, tu vas vivre et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis. »

On dirait, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite et qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Soyons bons, premièrement ; et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire ni le salaire avant le travail. « Ce n'est pas dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue. »

— De sorte que, optimiste, vous n'arrivez à la

conviction de la vie future qu'à la condition de ne plus l'être ; c'est, optimiste, sur un argument pessimiste que vous vous fondez pour croire à l'immortalité et même à l'immatérialité de l'âme : le mal n'existe pas ; mais, pour que l'âme soit immortelle, il faut qu'il existe et dès que vous songez à l'âme immortelle, vous vous empressez de le rétablir. Il faudrait coordonner tout cela.

— *Je ne coordonne point ;* « j'avoue que je n'ai pas levé toujours à ma satisfaction toutes les difficultés qui m'ont embarrassé et dont nos philosophes avaient si souvent rebattu mes oreilles. Mais, résolu de me décider enfin sur des matières où l'intelligence humaine a si peu de prise et trouvant de toutes parts des mystères impénétrables et des objections insolubles, *j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement, le plus croyable en lui-même*, sans m'arrêter aux objections que je ne pouvais résoudre ; mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins formelles dans le système opposé (1). »

Ajoutez que, pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, mon intérêt même peut avoir son influence sur ma foi, ce que j'avoue très bonne-

(1) *Rêveries*, Troisième promenade.

ment : « On se défend difficilement de croire ce qu'on désire avec tant d'ardeur, et qui peut douter que l'intérêt d'admettre ou de rejeter les jugements de l'autre vie ne détermine la foi de la plupart des hommes sur leur espérance ou sur leur crainte ? Tout cela peut fasciner mon jugement ; mais non pas altérer ma bonne foi ; car je crains de me tromper sur toute chose. Si tout consiste dans l'usage de cette vie, il m'importe de le savoir, pour en tirer du moins le meilleur parti et n'être pas tout à fait dupe. Mais ce que j'ai le plus à redouter au monde est d'exposer le sort éternel de mon âme pour la jouissance des biens du monde qui ne m'ont jamais paru d'un grand prix (1). »

Donc, sans grand souci de présenter un système fortement lié : Dieu, Dieu bon, Dieu providentiel, optimisme, assez de pessimisme pour qu'il postule l'immortalité de l'âme et les peines et récompenses d'outre-tombe.

Ces peines de l'autre vie seront-elles éternelles ? Je l'ignore, mais je ne le pense pas. « J'ai peine à croire que les méchants soient condamnés à des tourments sans fin... O être clément et bon,

(1) *Rêveries*, Troisième promenade. Ce passage peut être considéré comme la critique impartiale, faite par Rousseau lui-même, de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.

quels que soient tes décrets, je les adore : si tu punis éternellement les méchants, j'anéantis ma faible raison devant ta justice ; mais si les remords de ces infortunés doivent s'éteindre avec le temps, si leurs maux doivent finir et si la même paix nous attend également un jour, je t'en loue. Le méchant n'est-il pas mon frère ? Combien de fois j'ai été tenté de lui ressembler (1)... » — Dieu, Dieu bon, Dieu providentiel, optimisme, assez de pessimisme pour qu'il postule l'immortalité de l'âme et les récompenses et peines d'outre-tombe, ces peines très probablement temporaires pour que Dieu soit juste : voilà la *Religion naturelle*.

Or, si je dis religion naturelle, c'est qu' « il est bien étrange qu'il en faille une autre ». Quel est le devoir que la religion naturelle n'enseigne pas ? Quelle est la vertu que la religion naturelle ne suscite pas ? Et *au contraire* (voilà ce qui a fait condamner l'*Emile* à Genève comme à Paris) les religions prétendues révélées déshonorent Dieu ; « leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant des passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, je vois que

(1) Ici Rousseau abandonne décidément son protestantisme et admet, il souhaite même *le Purgatoire*, qui, quoique antibiblique et antiévangélique, est la plus belle idée catholique que je connaisse.

les dogmes particuliers les embrouillent ; que, loin de les ennoblir, ils les avilissent ; qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes ; qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ; qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu. Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain. »

Sans doute le Christianisme est une religion vénérable. Sans doute Jésus, quoi qu'on en dise, est bien plus grand que Socrate. Socrate n'avait pas inventé la morale. Avant lui, elle était connue et pratiquée d'une manière parfois sublime ; « mais où Jésus avait-il pris chez les siens, cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple ? Du sein du plus furieux fanatisme, la plus haute sagesse se fit entendre et la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil de tous les peuples. La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jésus, expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre ; Socrate, prenant la coupe empoisonnée, bénit celui qui la lui présente et qui pleure ; Jésus, au

milieu du plus affreux supplice, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu (1). » — Mais le Christianisme *lui-même* ne laisse pas d'être antisocial. Il faut prendre garde, par grande ferveur pour le Christianisme, d'en faire un ressort de l'Etat, une loi de l'Etat ; car ce ressort serait un dissolvant et cette loi serait un ferment d'anarchie.

Cette loi serait un ferment d'anarchie ; car « qui ne voit que le Christianisme, par la multiplicité et l'obscurité de ses dogmes, Trinité, péché originel, et surtout par la difficulté de les admettre, est un champ de bataille toujours ouvert entre les hommes, et cela, sans que, à force d'interprétations et de décisions, on puisse prévenir de nouvelles disputes sur les décisions mêmes ».

Et ce ressort ne serait qu'un dissolvant, parce que le Christianisme est antisocial en tant qu'il est « trop sociable », en tant qu'il « embrasse trop tout le genre humain par une législation qui doit être exclusive » ; en tant qu'il

(1) « D'un Dieu ». Les étourdis ont conclu de ce mot que Rousseau proclamait la divinité du Christ. C'est le contraire, « un Dieu » et non pas « Dieu ». Un Dieu est une formule païenne. C'est comme si Rousseau disait : un surhomme ; et je crois bien que c'est ce qu'il veut dire.

« inspire plutôt l'humanité que le patriotisme et tend à former des hommes plutôt que des citoyens ». Or « patriotisme et humanité sont deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier ; le législateur qui les voudrait toutes les deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre ».

Donc « la religion chrétienne est, pour la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'Etat, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de la constitution, pourvu qu'elle y soit admise seulement comme religion, sentiment, opinion, croyance; mais, comme loi politique, le christianisme est un mauvais établissement ».

Remarquez, ce qui ne laisse pas d'être assez grave, qu'une « âme infernale » à la vérité, mais encore qui citerait exactement, pourrait le plus aisément du monde tirer de l'Evangile les maximes suivantes : « Enrichir le riche et dépouiller le pauvre (Matthieu, XIII, 12) ; renier père et mère (Matthieu, XII, 48 ; Marc, III. 33); s'emparer sans scrupule du bien d'autrui (Marc, XI, 2 ; Luc, XIX, 30) ; ne pas instruire les méchants de peur qu'ils se corrigent et qu'il leur soit pardonné (Marc, IV, 12 ; Jean, XII, 40) ; haïr père, mère et tous ses proches (Luc, XIV, 26) ; armer le fils contre le père (Matthieu, X, 35 ; Luc, XII, 55), les parents l'un contre l'autre (*Ibid.*) ; violer les

lois (Matthieu, XII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8) ; exercer la persécution (Luc, XIV, 23) ; exercer la violence pour conquérir le ciel (Matthieu, XI, 12). Le Christianisme, malgré tant de prescriptions dignes de tout respect et de tout amour, est un aliment dangereux.

Quant aux sectes qui se sont partagé son empire comme fut partagé celui d'Alexandre, elles ont leurs imperfections qui sont graves. Le Protestantisme a pour principe que la vérité c'est l'Évangile interprété par chaque fidèle quel qu'il soit, « chacun étant juge compétent de la doctrine et pouvant interpréter le saint livre selon son esprit particulier ». Il n'y a rien de plus raisonnable. C'est la liberté de penser reconnaissant qu'il y a un bon livre qu'il convient d'étudier et qu'on repensera librement.

Mais, par une faiblesse — et une violence — humaine, bien naturelle, la liberté d'interprétation que les fondateurs du Protestantisme réclamaient pour eux contre Rome, ils ne manquèrent pas de l'interdire à leurs fidèles contre eux ; irrités contre le privilège d'interprétation que le Pape s'était attribué, ils s'accordèrent le même privilège, et leur horreur du papisme ne les amena qu'à se proclamer papes eux-mêmes. Il en va et il en ira toujours ainsi.

Et c'est de la sorte que la religion, en son prin-

cipe la plus tolérante du monde, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance, est devenue aussi intolérante que n'importe quelle autre. Voyez les *Ordonnances ecclésiastiques* de la République de Genève — qui ont force de loi civile criminelle — de 1562 : « empêcher toutes idolâtries, blasphèmes, dissolutions et autres choses, contrevenantes à l'honneur de Dieu et à la réformation de l'Evangile. » Voyez l'addition de 1576 : « Veiller sur tous les scandales. » Autrement dit : inquisition protestante.

Voyez l'affaire Jean-Jacques Rousseau en 1762. Jean-Jacques Rousseau écrit un livre qui n'est pas autre chose qu'une interprétation de l'Evangile à la manière de Jean-Jacques Rousseau. Ce livre est condamné à Paris par le Parlement. Il n'y a rien de plus normal : la France est pays catholique où la religion catholique est religion d'Etat et où l'interprétation libre de l'Evangile par un chacun n'est pas admise. Mais voilà Rousseau décrété de prise de corps également par le gouvernement de Genève. Pourquoi ? A moins que les protestants de Genève ne soient des catholiques, cela n'a plus le sens commun. Si les réformés de 1762 « connaissaient et aimaient leur religion, à la publication de ce livre, ils auraient poussé un cri de joie et se se-

raient tous unis avec Rousseau qui », en n'attaquant que l'intolérance, « n'attaquait que leurs adversaires ». Au lieu de cela : ils s'irritent, ils décrètent, ils persécutent. Alors « il n'est pas aisé de dire en quoi consiste à Genève la sainte réformation ». Elle consiste à faire à Genève contre un évangéliste libre exactement la même chose qu'on a faite contre lui à Paris. Et qu'est-ce qu'on avait fait contre lui à Paris ? On l'avait condamné comme protestant. Voilà « une des choses les plus étranges dont on ait jamais ouï parler : Rousseau est condamné à Paris comme confesseur de la foi protestante et c'est pour cela qu'il l'est encore à Genève ! »

La vérité, c'est qu'il est un second Michel Servet. Qu'était Michel Servet ? Un homme qui, interprétant l'Evangile à sa manière, n'y trouvait, ce qui peut paraître assez vraisemblable, ni la Trinité, ni l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Or, la Réformation avait pour dogme la libre interprétation de l'Evangile par un chacun. En conséquence, Michel Servet fut dénoncé et livré à la justice criminelle par Calvin.

Et qu'on ne croie pas que Calvin fût plus qu'un autre, ou sensiblement plus qu'un autre, en état d'horreur contre Michel Servet. Point du tout. Pour prouver (sans doute)

que ce n'est pas Calvin particulièrement qu'il faut haïr du meurtre de Servet, mais tout le monde protestant d'alors, M. Louis Ruffet, avec un acharnement anti-huguenot qui me paraît excessif, mais avec des textes décisifs, nous prouve (1) que l'unanimité de la Suisse protestante et la quasi-unanimité de l'Europe protestante signa énergiquement l'arrêt de mort de Servet ; que le Petit Conseil (Sénat genevois et haute cour de justice) condamna Servet sans que les amis de celui-ci « fissent aucun effort sérieux pour le défendre » ; que les pasteurs helvétiques soutinrent tous Calvin en cette affaire ; que Bullinger lui écrivait : « Le Seigneur a offert au très magnifique conseil de Genève une bien favorable occasion de se laver, lui et l'Eglise, de la souillure de l'hérésie en livrant entre ses mains l'Espagnol Servet. Si on le traitait comme mérite de l'être un imprudent blasphémateur, le monde entier déclarerait que les Genevois ont en horreur les impies, qu'ils poursuivent du glaive de la justice les hérétiques vraiment obstinés et qu'ils maintiennent ainsi la gloire de la majesté divine » ; que le vieux Farel, vétéran de la réforme, alors âgé de 65 ans, écrivait à Calvin : « Cette arrivée de Servet à Genève est une

(1) *Revue chrétienne* (1909-1910).

admirable dispensation de la Providence. Puisse-t-il venir à résipiscence, quelque tardive qu'elle soit. Ce sera, certes, un grand miracle de le voir subir la mort dans un sincère esprit de conversion et s'efforcer d'édifier les spectateurs, lui qui a voulu perdre tant d'âmes. Oui, les juges seront cruels et hostiles à la doctrine qui est selon la piété, ils seront de véritables ennemis de l'Eglise s'ils demeurent insensibles aux horribles blasphèmes par lesquels cet exécrable hérétique porte atteinte à la majesté divine et s'efforce de renverser l'Eglise du Christ et de corrompre toutes les églises. Mais j'espère que Dieu inspirera à ceux qui savent si bien punir les violences et les sacrilèges une conduite qui leur vaille dans cette affaire de justes éloges et qu'ils feront mourir l'homme qui a persévéré avec tant d'obstination dans ses hérésies... » ; que les quatre gouvernements et les quatre églises de Suisse qui avaient été consultés sur cette affaire « furent tous accablants pour Servet, signalant au gouvernement de Genève le danger que faisait courir à l'Eglise l'horrible hérésie de Servet et la confiance qu'ils avaient qu'il serait fait bonne justice » ; que particulièrement Messieurs de Berne écrivaient : « Nous vous prions, comme ne doutons point à ce être enclins, de toujours tenir main que les erreurs et

sectes comme les dites sont, ou semblables, ne soient semées en l'Eglise de Jésus-Christ, notre Sauveur » ; que Haller, de Berne, commentant ce texte dans une lettre à Bullinger, écrivait : « Nos magistrats [donc ceux de Berne] ont frémi d'indignation à ce point que je ne mets pas en doute que, si Servet se trouvait entre leurs mains, il ne fût livré aux flammes » ; qu'après la mort de Servet les approbations firent pluie sur Genève venant de tous les points de l'horizon protestant ; que le doux et tendre Melanchton lui-même écrivait le 14 octobre 1554 : « J'affirme que vos magistrats ont agi justement en faisant périr ce blasphémateur à la suite d'un procès régulier et je m'étonne qu'il se soit trouvé des personnes qui désapprouvent la sévérité déployée si justement dans cette circonstance » ; que, donc, Michel Servet ne fut pas, comme on le croit trop, une victime de Calvin, mais condamné solennellement par une sorte de concile protestant et à l'unanimité de ce concile.

Or, l'affaire de Rousseau en 1762 fut exactement la même que l'affaire Servet. Comme Servet fuyant un pays catholique pour y avoir professé des opinions de libre évangéliste, Rousseau se réfugiait en Suisse et y était condamné pour avoir professé des opinions de libre évangéliste ; et y était condamné par l'unanimité du pays et

ne saurait résider dans aucun coin ou recoin du pays ; et encore il était citoyen de Genève et non sujet espagnol ; on songea même très bien à le mettre à mort, comme le prouvent les *Sentiments des Citoyens*, écrits par Voltaire en collaboration avec les *Citoyens* de Genève ; on ne le brûla pas ; sauf cela, les protestants suisses avaient peu changé de 1553 à 1762 et ils n'auraient pas pu fournir de matière à une histoire des Variations. A partir de 1762, Rousseau ne dut pas avoir beaucoup plus de sympathie pour les Protestants que pour les Catholiques, et il dut penser que les Catholiques étaient intolérants ; mais que les Protestants avaient pour dogme la tolérance et pour pratique l'horreur seulement de l'intolérance des autres.

Ce n'est pas moi qui fais, de ma grâce, cette assimilation entre l'affaire Servet et l'affaire Rousseau. Lui-même a bien vu que les deux cas étaient identiques. En février 1763, il écrivait à Moultou : «... Mon cher, je suis dans ma religion tolérant par principe ; car je suis chrétien ; je tolère tout, hors l'intolérance ; mais toute inquisition m'est odieuse. Je regarde tous les inquisiteurs comme autant de satellites du Diable. Par cette raison je ne voudrais pas plus vivre à Genève qu'à Goa. Il n'y a que les athées qui puissent vivre en paix dans ces pays-là,

parce que toutes les professions de foi ne coûtent rien à qui n'en a dans le cœur aucune; et, quelque peu attaché que je sois à la vie, je ne suis point curieux d'aller chercher le sort de Servet. Adieu, donc, Messieurs les brûleurs. Rousseau n'est point votre homme. Puisque vous ne voulez pas de lui parce qu'il est tolérant, il ne veut pas de vous par la raison contraire. »

Il n'en est pas moins que jusqu'à cette date, au moins, de 1762, et peut-être plus tard, quoique cela apparaisse moins, il avait de son éducation protestante retenu une haine furieuse à l'égard du catholicisme. Là-dessus il n'y a aucune différence entre lui et Voltaire et personne n'a crié plus haut ni plus souvent que Rousseau : *écrasons l'infâme !* Encore Voltaire a-t-il, de temps en temps, quelque mot aimable pour les Jésuites. Rousseau a l'horreur médullaire du catholicisme. Cette horreur, évidemment congénitale, a dû être avivée par les souvenirs de la maison des catéchumènes de Turin (voir *Confessions*, *I*, 2, et, plus encore, *Emile*, IV). Toujours est-il qu'elle est atroce.

Dès son premier écrit ou presque, dès 1754, il confesse très énergiquement son antipapisme : « J'aurais voulu que personne dans l'Etat [de son choix] n'eût pu se dire au-dessus de la loi et que personne en dehors n'en pût imposer que

l'Etat fût forcé de reconnaître ; car, quelle que puisse être la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un seul homme qui ne soit pas soumis à la loi, tous les autres sont nécessairement à la disposition de celui-là, et s'il y a un chef national et un chef étranger, quelque partage d'autorité qu'ils puissent faire, il est impossible que l'un et l'autre soient bien obéis et que l'Etat soit bien gouverné. »

Dans la *Nouvelle Héloïse* — il est vrai que c'est Saint-Preux qui parle et que Rousseau proteste en note contre son langage, mais... — enfin dans la *Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux et non pas Rousseau parle ainsi : « Dans la suite, ayant toujours vécu dans des pays catholiques, il n'apprit pas à concevoir une meilleure opinion de la foi chrétienne par celle qu'on y professe. Il n'y vit d'autre religion que celle de l'intérêt de ses ministres. Il vit que tout y consistait en vaines simagrées, plâtrées un peu plus subtilement [que dans le rite grec] par des mots qui ne signifient rien ; il s'aperçut que tous les *honnêtes gens* y étaient unanimement de son avis et ne s'en cachaient guère ; que le clergé même, un peu plus discrètement, se moquait en secret de ce qu'il enseignait en public, et il m'a protesté bien souvent qu'après bien du temps et des recherches il n'avait trouvé

de sa vie que trois prêtres qui crussent en Dieu. »

Saint-Preux, sans note protestatrice de Rousseau, cette fois, dira plus loin : « L'athéisme qui marche à visage découvert chez les papistes est obligé de se cacher dans tout pays où la raison permettant de croire en Dieu, la seule excuse des incrédules leur est ôtée (1). »

Mme de Wolmar a en exécration le célibat ecclésiastique : « Voyez ces téméraires qui font vœu de ne pas être hommes. Pour les punir d'avoir tenté Dieu, Dieu les abandonne ; ils se disent saints et sont déshonnêtes ; leur feinte continence n'est que souillure et, pour avoir dédaigné l'humanité, ils s'abaissent au-dessous d'elle... » Et Rousseau met en note : « Imposer le célibat à un corps aussi nombreux que le clergé de l'Eglise romaine, ce n'est pas tant lui défendre de n'avoir pas de femmes que lui ordonner de se contenter de celles des autres. Je suis surpris que dans tout pays où les bonnes mœurs sont encore en estime les lois et les magistrats tolèrent un vœu si scandaleux. »

Il ne distingue pas entre jésuites, jansénistes

(1) *Quid ?* — Oui, c'est obscur. Je comprends ainsi : « où, pouvant croire en Dieu par raison et n'étant pas obligé d'y croire par foi, l'incrédule n'a pas cette excuse qu'il ne veut pas croire par obéissance. »

ou intermédiaires : « les piétistes... sorte de fous qui avaient la fantaisie de suivre l'Evangile à la lettre, à peu près comme sont aujourd'hui les méthodistes en Angleterre, les Moraves en Allemagne, les jansénistes en France, excepté pourtant qu'il ne manque à ces derniers que d'être les maîtres pour être plus durs et plus intolérants que leurs ennemis. »

Mme de Wolmar mourante est assistée par un prêtre protestant, qui — sachons reconnaître qu'il n'y a rien de plus vraisemblable — l'entretient avec tact des indignités du catholicisme : « Un catholique mourant n'est environné que d'objets qui l'épouvantent et de cérémonies qui l'enterrent tout vivant. Au soin qu'on prend d'écarter de lui les démons, il croit en voir sa chambre pleine ; il meurt cent fois de terreur avant qu'on l'achève, et c'est en cet état d'effroi que l'Eglise aime à le plonger pour avoir meilleur marché de sa bourse. » — Mme de Wolmar ne pense ni différemment ni à autre chose : « Rendons grâces au ciel, dit Julie, de n'être point nés dans ces religions vénales qui tuent les gens pour en hériter et qui, vendant le paradis aux riches, portent jusqu'à l'autre monde l'injuste inégalité qui règne dans celui-ci. » Voilà ce que j'appelle une mort chrétienne.

Mais c'est surtout comme citoyen et comme

tenant la religion catholique pour perturbatrice des sociétés que Rousseau proscrit le catholicisme et *condamne tous les catholiques à mort.* Voici sur ce point la suite de ses idées. Il y a quatre sortes de religion. Il y a la religion naturelle, qui est religion individuelle : j'adore Dieu, sans prêtre, sans temple, sans autel, sans rite. — Il y a les religions nationales : chaque peuple a ses dieux, protecteurs de ce peuple, ennemis des dieux des autres peuples. Toutes les religions antiques ont ce caractère. — Il y a des religions qui planent en quelque sorte au-dessus des gouvernements et des cités, qui s'adressent à l'homme comme homme et non pas comme citoyen et qui embrassent ou qui voudraient embrasser l'humanité tout entière. Tels sont le Bouddhisme et le Christianisme. — Il y a enfin des religions plus « bizarres », étranges, qui, à côté du gouvernement de la cité, installent un autre gouvernement, dit spirituel, ce qui fait que les peuples qui adoptent ce genre de religion ont « deux législations, deux chefs, deux patries, des devoirs contradictoires et ne peuvent être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est aussi celle des Japonais, tel est le christianisme romain.

Or, de ces différentes religions, la première est excellente de tout point ; elle est la religion idéale.

Les religions du second groupe ont du bon et du mauvais. Elles sont bonnes en ce qu'elles « réunissent le culte divin et l'amour des lois et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat, c'est en servir le Dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie où l'on ne doit point avoir d'autres pontifes que le prince ni d'autres prêtres que les magistrats. Mais elles sont mauvaises en ce que, fondées sur l'erreur, elles sont les sources d'une foule de superstitions ; de plus en ce qu'elles rendent les peuples intolérants, fanatiques, sanguinaires. Dans ce système de religion, « toute guerre politique est aussi théologique. » Qu'on ne dise pas que les Romains étaient très hospitaliers en fait de religion. Ils n'étaient pas hospitaliers, ils étaient polythéistes. Tant qu'ils avaient affaire à des peuples polythéistes, ils reconnaissaient chez eux le caractère même de leur propre religion et ils adoptaient leurs dieux. Mais quand ils rencontraient un peuple qui niait le polythéisme lui-même, ils le massacraient comme rebelle et, de même que « les Juifs, soumis aux rois de Babylone et ensuite aux rois de Syrie, voulant s'obstiner à ne reconnaître aucun autre Dieu que le leur, ce refus regardé comme une rébellion leur attira les persécutions qu'on lit dans leur histoire », de

même les Romains, si tolérants dans le cercle du polythéisme, persécutèrent Juifs d'abord et chrétiens ensuite, pour la même raison que les rois de Babylone et de Syrie.

Le troisième groupe de religions a ses qualités et ses défauts aussi.

N'envisageons, comme exemple, que le Christianisme. Il est d'une très haute beauté morale; cela n'a pas besoin d'être démontré longuement. Mais : d'abord il a ses dangers propres qui tiennent à son humanitarisme lui-même, ensuite il a pour vice effroyable *de contenir le catholicisme.* — Ses dangers propres, tenant à son caractère humanitaire : le Christianisme s'adresse à tous les hommes ; donc « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, il les en détache comme de toutes les choses de la terre » ; ceux qui disent qu'un peuple de vrais chrétiens formeraient la plus parfaite société que l'on puisse imaginer n'y comprennent rien ; « une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes. Qu'importe à un chrétien que l'Etat marche mal ou bien ? Il fait son devoir de citoyen ; mais il le fait « avec une profonde indifférence ». Il fait son devoir de soldat ; mais « qu'il soit vainqueur ou vaincu, que lui importe ? » Sa patrie vraie n'est pas sur la terre. Peut-on parler de République chrétienne ?

« Chacun de ces mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves. Ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux. » — « Le Christianisme, rendant les hommes justes, modérés, amis de la paix, est très avantageux à la société générale [du genre humain], mais il énerve la force du ressort politique ; il rompt l'unité du corps moral et, ne lui étant pas approprié, il faut qu'il dégénère ou qu'il demeure une pièce étrangère et embarrassante. » — Il faut bien vous figurer, Monsieur Ustéri (15 juillet 1763), que « la grande société [la société humaine en général] est fondée sur l'humanité, sur la bienfaisance universelle et que le Christianisme est favorable à celle-ci ; mais que les sociétés particulières, les sociétés politiques ont un tout autre principe ; ce sont des établissements purement humains dont, par conséquent, le Christianisme nous détache comme de tout ce qui n'est que terrestre... » Savez-vous ce qui fait la contradiction et par conséquent la contrariété entre le Christianisme et les sociétés humaines ? C'est que le Christianisme, c'est l'état de nature venant prêcher l'état de civilisation. Donc, ou il échouera, ce qui est le plus probable ; ou, s'il réussit, ce ne sera qu'en dissolvant l'état de civi-

lisation et de société. « Il n'y a que les vices des hommes qui rendent ces établissements [les sociétés civiles] nécessaires, et il n'y a que les passions humaines qui les conservent. Otez tous les vices à vos chrétiens, ils n'auront plus besoin de magistrats ni de lois ; ôtez-leur toutes les passions humaines, le lien civil perd à l'instant tout ressort : plus d'émulation, plus de gloire, plus d'ardeur pour les préférences. L'intérêt particulier est détruit, l'état politique tombe en langueur. Personne plus que moi n'est partisan du Christianisme, puisque je le suis de l'état de nature ; mais c'est précisément parce que je suis partisan de l'état de nature, que je sais qu'il est l'opposé de l'état social et que je sais que, par conséquent, le Christianisme est dissolvant de l'état social. »

En d'autres termes à qui parlez-vous ? A l'homme qui voudrait que l'humanité revînt aux temps primitifs ? Il est aussi chrétien que possible. A l'homme qui sait, et il l'a dit vingt fois, que l'humanité ne peut pas revenir à ses origines ? Il vous répond que le Christianisme est antisocial et n'est inoffensif à la société qu'à la condition de n'être cru qu'à demi et de n'être pratiqué qu'à peine. Cela est si vrai, que vous, Monsieur Ustéri, pour conserver votre république chrétienne, vous êtes forcé de supposer :

qu'elle ne contiendra que des justes, car, si elle contenait un seul ambitieux, il deviendrait usurpateur, les autres par esprit de non-résistance à l'injustice se laissant opprimer ; qu'elle ne contiendra que des esprits très déliés qui, s'apercevant de la première injustice en train de naître, n'auront pas à la réprimer, mais à l'empêcher d'éclore ; que les autres Etats, ses voisins, seront aussi justes qu'elle, étant chrétiens eux aussi, et qu'elle se défendra toujours assez bien n'étant jamais attaquée.

Rien de mieux étant admis ces trois hypothèses, mais ce sont des hypothèses inadmissibles. Il n'y a nulle part rien que des justes et, sur les douze apôtres, il y a eu un Judas ; il n'y a nulle part rien que des intelligences très avisées, et « à quoi pensait donc votre maître quand il bénissait les pauvres d'esprit (1) » ; on ne peut espérer que toutes les nations du monde seront chrétiennes et aussi ultra-chrétiennes, aussi chrétiennes en absolue perfection les unes que les autres.

Donc, le Christianisme en soi est un danger pour les sociétés politiques. Mais il a surtout ce vice essentiel qu'il contient le catholicisme,

(1) Contresens, comme on sait bien ; le *beati pauperes spiritu* veut dire : bienheureux ceux qui se donnent l'esprit de pauvreté.

qu'il y tend comme à sa fin logique et nécessaire, et que du Christianisme le Catholicisme est, pour ainsi dire, la forme naturelle et la forme définitive. Que voyons-nous en effet ? Que les anciens ont les *religions nationales* définies ci-dessus. Jésus vient établir sur la terre un royaume spirituel. Cela « séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un et causa toutes les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens ». Mahomet « qui eut des vues très saines » rétablit l'unité théologico-politique et « lia bien son système politique » ; mais les Arabes ne réussirent dans le monde qu'un temps très court. Depuis, même dans les nations protestantes, où le chef de l'Etat est chef aussi de la religion, il y a cependant « deux puissances, deux souverains » dans chaque nation chrétienne. Et enfin, chez les nations catholiques, le Christianisme sortit son dernier effet, celui de faire gouverner une nation à moitié par son prince, à moitié par un homme qui est un prince étranger. Ce dernier système est le plus mauvais de tous et le plus mauvais qu'on puisse rêver. Il est « si évidemment mauvais que c'est perdre le temps que s'amuser à le démontrer ; tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent

l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien ». Aussi bien, c'est précisément Jésus qui a dit qu'on ne peut pas servir deux maîtres à la fois.

Il y a plus : le catholicisme, non seulement gouverne à moitié le peuple qui fait profession de catholicisme, mais il le tyrannise et lui commande d'être tyrannique ; il dit : « Hors de l'Eglise point de salut ». Qui dit cela proclame, pratique et prescrit non seulement l'intolérance théologique, mais l'intolérance *civile* ; car, « il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument *qu'on les ramène ou qu'on les torture.* » Donc, quiconque ose dire : « Hors de l'Eglise point de salut, *doit être chassé de l'Etat.* »

Peut-être même ne suffit-il point de le chasser de l'Etat ; car l'intolérance, c'est le fanatisme ; le fanatisme, c'est cette intolérance qui nécessairement ramène l'infidèle ou le torture quand elle ne peut le ramener ; fanatisme, intolérance et catholicisme, c'est la même chose sous trois noms. Or comment faut-il se conduire à l'égard du fanatisme ? « Le fanatisme n'est pas une erreur ; mais une fureur aveugle et stupide que la raison ne retient jamais. L'unique secret pour l'empêcher de naître est de contenir

ceux qui l'excitent. Vous avez beau démontrer à des fous que leurs chefs les trompent, ils n'en sont pas moins ardents à les suivre. Que si [cependant] le fanatisme existe une fois, je ne vois encore qu'un moyen d'arrêter son progrès : c'est d'employer contre lui ses propres armes. Il ne s'agit ni de raisonner ni de convaincre ; il faut laisser là la philosophie, fermer les livres, *prendre le glaive et punir les fourbes.* »

Religion naturelle : Dieu, organisateur du monde, Dieu bon et providentiel, optimisme général, assez de pessimisme pour considérer que Dieu serait encore injuste si l'âme n'était pas immortelle et s'il n'y avait pas une autre vie rémunératrice et vengeresse ; à l'égard des religions établies parmi les hommes, religions nationales très approuvées ; christianisme respecté comme plein d'une excellente morale et comme plein de l'esprit même de l'état de nature ; suspecté comme ayant, pour la même raison, des tendances antisociales ; catholicisme exécré et considéré comme devant être exterminé de la surface de la terre.

Les conséquences dernières de cette mentalité religieuse de Rousseau, nous les retrouverons quand nous ferons l'examen de ses doctrines politiques.

VI

SES IDÉES PÉDAGOGIQUES.

Les idées pédagogiques de Rousseau sont, comme on pense bien, une application particulière de ses idées les plus générales et de ses idées de moraliste.

Ses idées les plus générales sont que l'homme est né très bon et que les sociétés civilisées l'ont perverti ; que l'homme qui réfléchit est un animal dépravé, etc.

Ses idées morales sont, par suite, qu'il faut, non pas rétrograder, ce qui est impossible et ce qui serait un remède plus dangereux que le mal, mais qu'il faut *s'arrêter* et se rapprocher insensiblement, qui peut, non de l'état sauvage, irrévocablement perdu, mais de l'état *quasi naturel*, de la vie simple, familiale, patriarcale, rustique. Son idée fondamentale, centrale, essentielle, relativement à l'éducation, sera, très logiquement, qu'au point de civilisation où nous sommes arrivés il faut soustraire l'enfant le plus

possible à la société et à la civilisation, sans pourtant, puisque c'est ce qui n'est plus possible, les lui laisser ignorer.

Ici même — pourquoi n'en pas avertir tout de suite ? — Rousseau, qui a d'ordinaire des conclusions très timides, comme je l'ai fait remarquer, parce que les conclusions, c'est le passage de la théorie à la pratique et la mise en contact de l'idée générale avec la réalité *actuelle ;* ici Rousseau sera beaucoup plus radical en ses conclusions que partout ailleurs et la raison en est assez simple. Ici il a affaire non pas, justement, à cette société dépravée qu'on ne peut — et le peut-on bien ? — que légèrement amender ; mais à un être tout neuf, qui est, lui, à l'état naturel et qu'on peut espérer, non pas amender insensiblement, mais conserver, à très peu près, en l'état très sain où il est. L'enfant n'est pas l'homme malade qui a besoin de remèdes et pour qui les remèdes sont peut-être une maladie de plus ; il est un être que l'on n'a besoin que de préserver de la contagion, et par conséquent à lui les théories générales en leur pureté, presque en toute leur pureté, sont applicables.

Sur quoi, ne dites pas à Rousseau que, par le fait de l'hérédité, l'enfant est parfaitement, comme son père, une cellule de la société d'à présent, aussi malsaine, si l'on accepte les

théories de Rousseau, que la première venue de ces cellules. Ne le lui dites pas, d'abord parce que cela n'est guère vrai, parce que l'hérédité n'a pas une influence si grande, si prégnante que cela ; parce que c'est très probablement plutôt l'éducation et l'imitation qui font les enfants semblables aux pères et mères ; parce que l'enfant est bien véritablement, ou de peu s'en faut, un petit sauvage, un être très primitif qui ne demande qu'à rester tel ; — ensuite ne le lui dites pas parce que de son temps les théories de l'hérédité n'existaient pas ou existaient à peine et qu'elles n'ont pas pu intervenir et le traverser.

Donc, soustraire l'enfant à la société et à la civilisation le plus possible et par conséquent le soustraire avant tout à l'éducation en commun et à la famille.

A l'éducation en commun, cela va sans le dire, l'éducation en commun étant la société elle-même, la société enfantine, sans doute, mais la société enfantine ayant ses traditions, son organisation, son esprit public, étant mentalement civilisée et ayant tous les défauts de la civilisation la plus avancée et la plus complète.

Il le faut soustraire à la famille ensuite qui fait partie de la société actuelle et qui, en tout état de cause, dans quelques bonnes conditions qu'elle soit, en est toujours contaminée.

Il faut le mettre entre les mains d'un gouverneur qui aura toute autorité sur lui, qui ne partagera son autorité avec personne, qui sera à la fois gouverneur et professeur, instruit du reste, expérimenté, surtout sage et qui lui sera attaché et dévoué depuis sa naissance jusqu'à son mariage.

— Fermons le livre, dira quelqu'un, puisqu'il ne peut servir à rien ni à personne. L'éducation en commun, sauf pour une famille riche sur mille, étant absolument inévitable ; d'autre part, le précepteur comme celui qui vient d'être décrit étant absolument introuvable ; Rousseau pouvait se dispenser d'écrire un livre littéralement vain, et aussi bien qu'est-ce que ce démocrate qui écrit une « éducation » qui ne peut être que l'éducation d'un prince, qui ne peut être qu'une *Cyropédie ?*

— Je confesse que j'eusse aimé mieux que Rousseau étudiât les moyens de bien élever les enfants en commun puisqu'il n'y a guère moyen de les élever autrement. Il l'a fait, du reste, courtement et mal, dans son *Gouvernement de Pologne,* en un chapitre qui est à peu près exactement le contraire de l'*Emile.* On verra qu'« Emile ignorera pendant toute son enfance, toute son adolescence, toute sa jeunesse et je crois toute sa vie ce que c'est que la Patrie.

Le jeune Polonais la connaîtra et l'aimera dès le berceau : « C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale et diriger de telle sorte leurs opinions et leurs goûts qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant, en ouvrant les yeux, doit voir sa patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l'amour de la patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie ; il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul ; sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus ; et s'il n'est pas mort, il est pis. »

L'auteur de l'*Emile* est plein de défiance contre l'histoire ; l'auteur du *Gouvernement de Pologne* veut qu'à quinze ans le jeune Polonais « sache toute l'histoire de la Pologne ».

L'auteur de l'*Emile* veut que le précepteur soit célibataire ; l'auteur du *Gouvernement de Pologne* veut que les professeurs soient tous mariés.

L'auteur de l'*Emile* veut que le précepteur reste vingt ou vingt-cinq ans attaché à son élève ; l'auteur du *Gouvernement de Pologne* veut que les professeurs ne fassent que passer quelque temps dans les collèges pour être appelés ensuite aux grands emplois de la République.

L'auteur de l'*Emile* soustrait son élève à l'influence de la société ; l'auteur du *Gouvernement de Pologne*, non seulement veut l'éducation en commun, mais veut que le collège fasse la fusion des classes, les enfants du peuple et les jeunes gentilshommes y étant élevés ensemble. L'auteur de l'*Emile* est grand partisan de l'éducation physique et l'auteur du *Gouvernement de Pologne* aussi. C'est le seul point sur lequel ils soient d'accord.

Si Rousseau contredit l'*Emile*, après la publication de l'*Emile*, dans le *Gouvernement de Pologne*, il l'a contredit encore plus d'avance dans son article de l'*Encyclopédie* intitulé : *De l'Economie politique*. Là, Rousseau non seulement veut que l'enfant soit imprégné et imbibé de l'esprit social dès qu'il est né, comme il le voulait tout à l'heure ; mais encore, tout à fait comme les instituteurs de notre temps et comme le gouvernement de notre temps, tout à fait en pur esprit démocratique radical, il veut que l'Etat soustraie l'enfant à la famille et *défende l'enfant contre l'influence des pères :* « Comme on ne laisse pas la raison de chaque homme unique arbitre de ses devoirs, on doit d'autant moins abandonner aux lumières et aux préjugés des pères l'éducation de leurs enfants qu'elle importe à l'Etat encore plus qu'aux pères ; car selon le

cours de la nature, la mort du père lui dérobe souvent les derniers fruits de cette éducation ; mais la patrie en sent tôt ou tard les effets ; l'Etat demeure et la famille se dissout. Que si l'autorité publique, en prenant la place des pères et se chargeant de cette importante fonction, acquiert leurs droits en remplissant leurs devoirs, ils ont d'autant moins sujet de se plaindre qu'à cet égard ils ne font proprement que changer de nom et qu'ils auront en commun, sous le nom de citoyens, la même autorité sur leurs enfants qu'ils exerçaient séparément sous le nom de pères. [Il vous est bien égal, n'est-ce pas, d'être sans aucune autorité ni influence sur votre fils, du moment que, comme citoyen, vous avez autorité sur Pierre Durand, fils du notaire de Chauvigny. Faire bien attention à ce passage ; c'est le germe du *Contrat social*.] L'éducation *publique*, sous des règles prescrites par le gouvernement et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime. Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'Etat et des *maximes de la volonté générale* [Cf. *Contrat social*] ; s'ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses, s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mère qui

les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle et du retour qu'ils lui doivent ; ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères, *à ne vouloir jamais que ce que veut la société* » [et en un mot à être complètement abrutis]... Il est remarquable que ce genre d'éducation n'a été sérieusement organisé que chez les Crétois, les Lacédémoniens et les Perses, et « c'est une chose très remarquable » aussi « *que les Romains aient pu s'en passer ;* mais Rome fut durant cinq cents ans un miracle continuel que le monde ne doit plus espérer de revoir. La vertu des Romains, engendrée par l'horreur de la tyrannie et les crimes des tyrans et par l'amour inné de la patrie, fit de toutes leurs maisons autant d'écoles de citoyens; et le pouvoir sans bornes des pères sur leurs enfants mit tant de sévérité dans la police particulière que le père, plus craint que les magistrats, était dans son tribunal domestique le censeur des mœurs et le vengeur des lois. »

On peut donc considérer l'*Emile* en son ensemble comme une opinion accidentelle de Rousseau entre deux opinions qui sont toutes différentes d'*Emile* et qui sont sensiblement d'accord entre elles.

Et d'autre part, j'aimerais mieux que Rousseau

eût développé et éclairci son chapitre de l'Education de l'*Economie politique* et son chapitre de l'éducation du *Gouvernement de Pologne*, au lieu d'écrire un livre qui, comme par définition, au moins par point de départ, n'est applicable qu'à une exception et à une exception presque chimérique.

Rousseau lui-même a jugé l'*Emile*, huit ans après l'avoir écrit, non sans quelque sévérité. A un précepteur : « ... S'il est vrai que vous avez adopté le plan que j'ai tâché de tracer dans l'*Emile*, j'admire votre courage ; car vous avez trop de lumière pour ne pas voir que dans un pareil système il faut tout ou rien, et qu'il vaudrait cent fois mieux reprendre le train des éducations ordinaires et faire un petit talon rouge que de suivre à demi celle-là pour ne faire qu'un homme manqué... Vous ne pouvez ignorer quelle tâche immense vous vous donnez : vous voilà pendant dix ans au moins nul pour vous-même et livré tout entier avec toutes vos facultés à votre élève ; vigilance, patience, fermeté, voilà surtout trois qualités sur lesquelles vous ne sauriez vous relâcher un seul instant sans risquer de tout perdre, entièrement tout : un moment d'impatience, de négligence ou d'oubli peut vous ôter le fruit de six ans de travaux, sans qu'il vous en reste rien du tout, pas même la possibilité

de le recouvrer par le travail de dix autres. Certainement s'il y a quelque chose qui mérite le nom d'héroïque et de grand parmi les hommes, c'est le succès des entreprises pareilles à la vôtre ; car le succès est toujours proportionné à la dépense de talents et de vertus dont on l'a acheté... »

Il est impossible de mieux dire que le « système » est infiniment artificiel, qu'il tient debout comme un château de cartes, qu'il est si fragile qu'il doit être considéré comme une folle gageure et comme un roman.

Mais, quoi ? C'est précisément ainsi qu'il faut lire l'*Emile*, comme un roman d'où l'on n'a à tirer aucune leçon pratique, mais dont il est possible qu'il y ait à tirer *quelques idées générales intéressantes et fécondes*, comme de la *Nouvelle Héloïse* on ne tirera pas, j'aime à croire, la règle du ménage à trois, mais quelques exemples excellents de vie bien ordonnée et saine. Donc l'idée fondamentale de l'*Emile* est que l'enfant doit être soustrait à la société qui pourrait le corrompre et à la famille qui pourrait le gâter. Rousseau n'a pas besoin d'insister sur le premier point puisque, s'il est auteur de l'article *Economie politique*, il l'est surtout des deux *Discours ;* il insiste sur le second point très énergiquement, sur cette manie des parents de vouloir faire de

leurs enfants de petits prodiges et de les exhiber comme des acteurs ou des diseurs de monologues, et ici il prend sur le vif un défaut essentiellement français et il a raison, non seulement plus qu'on ne saurait dire ; mais plus qu'il ne dit.

Il dénonce de plus cet autre défaut des parents qui est de parler raison à leurs enfants dès qu'ils savent marcher. Déjà dans la *Nouvelle Héloïse* — et le germe d'*Emile* est dans la *Nouvelle Héloïse* et, cette fois, il n'y a aucun désaccord entre la *Nouvelle Héloïse* et *Emile* — Rousseau avait signalé cette tendance funeste : « Une erreur commune à tous les parents qui se piquent de lumières est de supposer leurs enfants raisonnables dès leur naissance et de leur parler comme à des hommes avant même qu'ils sachent parler. La raison est l'instrument qu'on pense employer à les instruire, au lieu que les autres instruments doivent servir à former celui-là et que de toutes les instructions propres à l'homme celle qu'il acquiert le plus tard et le plus difficilement est la raison même. En leur parlant dès le bas âge une langue qu'ils n'entendent pas, on les accoutume à se payer de mots, à en payer les autres, à contrôler tout ce qu'on leur dit, à se croire aussi sages que leurs maîtres, à devenir disputeurs et mutins... »

Pour ces raisons, il est essentiel de soustraire

l'enfant à la famille, et dans l'article *Economie politique* c'était par l'éducation en commun et dans l'*Emile* ce sera par le précepteur, mais l'enfant sera toujours soustrait à la famille. Là-dessus Rousseau n'a pas varié.

— Si bien ! puisque dans l'*Emile* il fait un devoir au père *d'élever ses enfants lui-même :* « Un père, quand il engendre et nourrit des enfants, ne fait que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce ; il doit à la société des hommes sociables... Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Quand on lit dans Plutarque que Caton le Censeur, qui gouverna Rome avec tant de gloire, éleva lui-même son fils dès le berceau et avec un tel soin qu'il quittait tout pour être présent quand la nourrice, c'est-à-dire la mère, le remuait et le lavait ; quand on lit dans Suétone qu'Auguste, maître du monde qu'il avait conquis et qu'il régissait lui-même, enseignait lui-même à ses petits-fils à écrire, à nager, les éléments des sciences et qu'il les avait sans cesse autour de lui ; on ne peut s'empêcher de rire des petits bourgeois de ce temps-là qui s'amusaient à de pareilles niaiseries ; trop bornés, sans doute, pour savoir vaquer aux grandes affaires des grands hommes de nos jours. »

Il est vrai que Rousseau a écrit ce texte et cette note de l'*Emile*. Mais, comme nous l'avons vu en consultant les *Confessions*, ce texte n'était qu'un *meâ culpâ* personnel de l'auteur se souvenant de ses crimes et, quant à la note, elle n'est qu'un de ces entraînements de Rousseau qui, lancé sur une piste, fournit un temps de galop sans se demander s'il se met en contradiction avec lui-même.

Voyez en effet Rousseau continuer. Il *flétrit le précepteur* : « Que fait cet homme riche, ce père de famille si affairé et forcé, selon lui, de laisser ses enfants à l'abandon ? Il paye un autre homme pour remplir ces soins qui lui sont à charge. Ame vénale ! Crois-tu donner à ton fils un autre père avec de l'argent ? Ne t'y trompe point ; ce n'est pas même un maître que tu lui donnes, c'est un valet. Il en formera bientôt un second. » Il flétrit le précepteur et le père assez infâme pour donner un précepteur à son fils ; et puis il met Emile aux mains d'un précepteur pendant vingt ans avec exclusion absolue de la famille. Il faut s'habituer à ces incohérences dans Rousseau et le suivre seulement dans les grandes lignes.

Or la grande ligne de l'*Emile*, c'est Emile *coupé* de son père et de sa mère et livré intégralement à son précepteur. L'idée, c'est : la famille, à peu

près autant que la société, est pour l'enfant un mauvais « milieu ».

Est-ce vrai ? Ce n'est pas tout à fait faux. C'est surtout faux. Ce n'est pas tout à fait faux. La famille entretient chez l'enfant des défauts de famille, des défauts héréditaires, qui déjà sont hérités peut-être et qui ensuite ne peuvent être que terriblement confirmés par l'éducation. L'éducation se faisant surtout par l'exemple, et les leçons contraires à l'exemple d'abord glissant absolument sur l'enfant, plus tard l'amusant comme contradictoires et par conséquent l'entamant encore bien moins, si c'était possible, l'exemple est absolument tout. Or l'enfant, avant l'âge de réflexion, considérant ses parents comme des dieux, imite d'eux absolument tout, mais particulièrement — je ne dis pas surtout — les défauts, parce que les défauts sont les choses saillantes. Un père colérique est absolument sûr d'avoir en son fils un enfant horriblement effrayé des colères de son père et colérique cependant lui-même. Pourquoi ? Parce que l'enfant, voyant son père en colère, ne le trouve pas hideux ; il le trouve beau et il l'adore avec tremblement et, à l'égard d'êtres plus faibles que lui, il l'imite. Quant à la bonté (je suppose) qu'a son père à travers toutes ses colères, c'est ce que l'enfant ne voit pas, ou voit peu. Les défauts

sont saillants, les qualités sont unies et ne frappent pas d'abord les yeux.

Il est donc incontestable que l'éducation de famille a des défauts et même des dangers ; mais il est surtout certain qu'elle a des supériorités sur toute autre, quelle que cette autre puisse être. L'éducation de famille est la transmission des idées, des sentiments et des mœurs dans le sens de l'hérédité, ne la contrariant pas et la corrigeant. Ce que le père enseigne à son fils c'est lui-même, et par conséquent il a relativement à son fils une facilité d'accès que n'a aucun autre homme, et tout ce que son fils tient déjà de lui, lui sert, à lui père, pour envelopper plus aisément l'âme de son fils et la couver et la pénétrer, d'où il s'ensuit que l'éducation a cela du moins pour elle qu'elle n'est pas pénible, qu'elle n'est pas rebutante, qu'elle suit son cours naturel, et c'est déjà un grand point. Beaucoup d'hommes n'ont pas été élevés du tout parce que, dès le principe, à la première éducation qui s'est présentée à eux ils ont résisté à cause qu'elle leur était étrangère et, le pli pris, ils ont continué à en recevoir d'autres, mais à n'en accepter aucune. L'éducation extra-familiale, qu'elle soit publique ou qu'elle soit donnée par un précepteur, court risque d'être contre-familiale et, pour ce, d'être expulsée naturellement, physio-

logiquement, pour ainsi dire, par l'enfant, comme un corps étranger. L'enfant, aux mains d'un professeur de collège ou d'un précepteur, d'instinct, et d'un instinct qui n'est peut-être que la voix ancestrale, accepte l'instruction, n'accepte guère l'éducation : « Cet étranger, il a le droit de m'instruire ; il n'a pas le droit de m'élever. »

De plus, j'ai dit que l'éducation de famille ne contrarie pas l'hérédité, mais la corrige. Le père, en effet, et la mère transmettent leur âme à leurs enfants par l'éducation ; mais l'amendent en la transmettant, s'efforcent tout naturellement de se verser, dans l'âme de leurs enfants, meilleurs qu'ils ne sont. Il y a, tout le monde l'a remarqué, et c'est une banalité que de la redire, une éducation des parents par les enfants ou du moins par le respect que ceux-là portent à ceux-ci et la pudeur que ceux-ci inspirent à ceux-là. C'est cette éducation des pères par les enfants, devant revenir et retomber des pères aux enfants, que Rousseau, soit par l'éducation en commun, soit par l'éducation préceptorale, supprime.

Il soustrait les enfants à la mauvaise influence des pères et mères, soit ; mais il soustrait père et mère à la bonne influence de l'enfant et, par une contradiction dont il ne paraît pas se douter, par un renversement involontaire de ses

idées favorites, ce retour à l'humanité primitive qu'il veut établir, c'est lui qui l'empêche ; car si l'enfant est l'être pur, simple, droit et primitif que Rousseau croit qu'il est, c'est par l'enfant que les parents reviennent à la pureté, à la simplicité et à la droiture ; et donc c'est la vie familiale et le contact de l'enfant qui les y ramènent et c'est Rousseau qui les empêche d'y revenir.

Et ceci n'est pas un argument de discussion ; c'est la vérité : si l'humanité ne se déprave pas plus vite, c'est que continuellement elle revient en effet à la source pure par la génération et s'y lave et s'y retrempe. La coupure entre la société dépravante et l'enfant pur, Rousseau la fait ; mais la coupure entre l'enfant pur et la société à régénérer et par conséquent entre l'humanité et ses origines ; c'est Rousseau qui la fait aussi. Nos origines c'est dans nos enfants qu'elles sont ; et si Rousseau croit que nous ne pouvons pas rétrograder, il a raison ; mais il ne s'aperçoit pas qu'il y a une manière de rétrograder en avant, c'est de s'inspirer de ceux qui nous suivent.

Et maintenant il me dirait : « Peut-être ; mais l'éducation que je fais donner à l'enfant par le précepteur, rien n'empêche que ce soit le père qui la donne à l'enfant, et voyez un peu quelle édu-

cation je lui fais donner. » Soit, et c'est pour cela que je continue.

Cette éducation... Tout d'abord il ne faudrait pas faire de traité d'éducation ; car l'éducation ne peut pas être enseignée dans un traité, ne peut pas être comme solidifiée et figée dans un traité, puisqu'elle doit être polymorphe, puisqu'il doit y avoir autant d'éducations différentes qu'il y a d'enfants différents. Ceci se lit en toutes lettres dans la *Nouvelle Héloïse :* « Quand toutes ces instructions prématurées [que l'on donne généralement aux enfants] profiteraient à leur jugement autant qu'elles y nuisent, encore y aurait-il un très grand inconvénient à les leur donner indistinctement et sans égard à celles qui conviennent par préférence au génie de chaque enfant. Outre la constitution commune de l'espèce, chacun apporte en naissant un tempérament particulier qui détermine son génie et son caractère ; qu'il ne s'agit ni d'échanger ni de contraindre ; mais de former et de perfectionner. Tous les caractères sont bons et sains en eux-mêmes... Il n'y a point d'esprit faux dont on n'eût tiré des talents utiles en le prenant d'un certain biais... Qu'arrive-t-il d'une éducation commencée dès le berceau et toujours sous une même formule sans égard à la prodigieuse diversité des esprits ? Il arrive qu'on donne à la

plupart des instructions nuisibles et déplacées, qu'on les prive de celles qui leur conviendraient, qu'on gêne de toutes parts la nature, qu'on efface les grandes qualités de l'âme pour en substituer de petites et d'apparentes qui n'ont aucune réalité ; *qu'en exerçant indistinctement aux mêmes choses tant de talents divers, on efface les uns par les autres et on les confond tous...* et qu'ainsi on perd à la fois ce qu'on a détruit et ce qu'on a fait. »

Rien de plus juste, et c'est ce que Nietzsche, si contempteur de Rousseau, dira lui-même ; c'est ce qu'il ramassera dans son excellente formule : « L'éducation détruit les exceptions et ramène tous les esprits à la médiocrité ; c'est précisément le contraire qu'elle devrait faire. »

Et Rousseau ou, si vous voulez, M. de Wolmar, est si nietzschéen que le voilà qui va développer par avance une autre formule de Nietzsche: « Nous voulons devenir ceux que nous sommes » : « Il ne s'agit pas de changer le caractère et de plier le naturel, mais au contraire de le pousser aussi loin qu'il peut aller, de le cultiver et d'empêcher qu'il ne dégénère ; car c'est ainsi qu'un homme devient tout ce qu'il peut être et que l'ouvrage de la nature s'achève en lui par l'éducation... A tel génie il faut donner des ailes, à d'autres des entraves ; l'un veut être

pressé, l'autre retenu ; l'un veut qu'on le flatte et l'autre qu on l'intimide ; il faudrait tantôt éclairer, tantôt abrutir ; tel homme est fait pour porter la connaissance humaine jusqu'à son dernier terme ; à tel autre il est même funeste de savoir lire. »

Fort bien ! Alors point de traité d'éducation. Des éducateurs intelligents et sachant démêler les différents caractères et les différents esprits ; de programme d'éducation, point. Il ne faut pas écrire l'*Emile*.

Cependant, de même que les médecins reconnaissent et proclament qu'il n'y a pas de maladies, qu'il n'y a que des malades, et pourtant ont constitué une médecine générale, une science médicale ; de même, à la condition qu'un traité d'éducation se tienne dans des termes très généraux, il peut encore exister et il peut encore être de quelque utilité. Or, c'est en des termes très généraux, les plus généraux, et ici Rousseau est logique, que se tient toujours l'*Emile*. De même que Molière définissait les fameuses « règles » de l'art dramatique « quelques observations aisées que le bon sens a faites sur ce qui peut *ôter le plaisir* que l'on prend à ces sortes de choses » ; de même, donc, qu'il ne reconnaît aux règles qu'un caractère négatif et qu'il les considère comme enseignant non ce qu'il y a à

faire mais ce qui ne doit pas être fait ; de même, dans l'*Emile*, Rousseau ne songera qu'à des observations presque toujours négatives, prescrivant, non ce qu'il y a à faire, mais ce qu'il y a *toujours* à éviter, quels que soient le tempérament, le caractère et l'esprit de l'élève et par conséquent restant très fidèle à l'esprit de Julie et de M. de Wolmar. Il pouvait donc écrire l'*Emile ;* nous pouvons le lire et, décidément, lisons-le.

L'éducation d'*Emile* sera en deux parties ; depuis le berceau jusqu'à l'âge de douze ans, depuis l'âge de douze ans jusqu'à celui de vingt environ. Dans la première période, l'éducation sera purement négative ; dans la seconde, elle sera suggestive ; dans la première période, elle consistera à ne rien enseigner ; dans la seconde, elle consistera à inspirer à l'enfant le désir de s'instruire lui-même. « La première éducation, a déjà dit M. de Wolmar, et la plus importante, est de rendre un enfant propre à être élevé » [ou plutôt propre à s'*élever*]. La seconde consiste à le surveiller et à le guider discrètement dans la manière dont il s'instruit lui-même.

Première période. *N'enseignez rien.* Développez le corps ; faites-le robuste pour qu'il soit longtemps sain et exercez-le à supporter les fatigues

et les intempéries. Pour ce qui est de l'esprit, *attendez-le*. Laissez-le faire, laissez-le se former par la contemplation des choses et les leçons qu'elles donnent, en vous contentant, rarement et discrètement, de les éclaircir. « J'appelle éducation positive ce qui tend à former l'esprit avant l'âge [où il se forme lui-même] et à donner à l'enfant la connaissance des devoirs de l'homme[alors qu'il n'est qu'un enfant]. J'appelle éducation négative celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances avant de donner ces connaissances, et qui prépare à la raison par l'exercice des sens. L'éducation négative n'est pas oisive ; elle *dispose* l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il sera en état de l'apprendre et au bien quand il sera en état de l'aimer (1). » L'éducation négative dit à l'enfant : « regarde et vois » et, s'il demande des explications sur ce qu'il voit, les lui donne ; mais rien de plus. Ce sont leçons des choses, discrètement éclaircies. A la vérité, elle organise quelquefois les choses de manière qu'elles donnent une leçon : joueur de gobelets stylé par le précepteur et de connivence avec lui ; tout un quartier de ville machinant avec le précepteur une expérience désagréable et utile à l'enfant.

(1) Lettre à M. de Beaumont.

On a assez répété que ces « coups de théâtre pédagogiques » sont absurdes parce qu'il est impossible que l'enfant ne les perce pas à jour et parce que l'enfant qui s'aperçoit qu'il a été joué est fermé pour jamais au maître joueur. J'en demeure d'accord en faisant simplement observer que ceci est un reste de cette fameuse « morale sensitive », ou méthode d'aménagement des choses ambiantes pour qu'elles nous moralisent, qui hantait l'esprit de Rousseau depuis quelques années. Rappelez-vous que, dans les *Confessions*, après avoir exposé, trop sommairement, ce système de moralisation de l'homme par les choses elles-mêmes disposées par l'homme, il écrivait tout de suite : « Outre cela je méditais depuis quelque temps un système d'éducation dont Mme de Chenonceaux m'avait prié de m'occuper. » Il avait donc songé à l'*Emile* et à la « morale sensitive » en même temps, et de la morale sensitive il était naturel qu'il mêlât quelque chose à l'*Emile*. Son erreur est d'avoir confondu la disposition des choses ambiantes qu'on fait *soi-même* pour se moraliser, chose excellente, avec les choses ambiantes machinées par *un autre* pour instruire un enfant, chose puérile et dangereuse.

Ajoutez que Rousseau est toujours romanesque et écrit toujours un ouvrage pour s'amuser

lui-même, et que cela suffisait pour qu'il introduisît ces narrations agréables.

Mais ces comédies enfantines écartées, il n'y a rien que de très raisonnable dans l'éducation négative, dans l'éducation par leçons de choses jusqu'à l'âge de douze ans. Comme le disait très bien M. de Beaumont, archevêque de Paris (et Rousseau le félicitait de l'avoir si bien dit qu'il donnait raison à l'auteur de l'*Emile*), « pour réformer le monde autant que le permettent la faiblesse et la corruption de notre nature, il suffirait d'observer, sous la direction et l'impression de la grâce, les premiers rayons de la raison humaine, de les saisir avec soin et de les diriger vers la route qui conduit à la vérité. *Par là ces esprits, encore exempts de préjugés, seraient toujours en garde contre l'erreur,* et ces cœurs, encore exempts de grandes passions, prendraient les impressions de toutes les vertus. »

Maintenir longtemps les jeunes esprits à l'abri des préjugés et les jeunes cœurs hors d'atteinte des passions, et par conséquent ne les point mettre dès l'âge de dix ans à l'école des poètes, mais à leur propre école en présence des choses, voilà ce qu'a voulu Rousseau et ce qu'il a parfaitement raison de dire que précisément il a voulu : « La première éducation doit être purement négative. Elle consiste non point à ensei-

gner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire ; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison ; sans préjugés, sans habitudes, il n'aurait rien en lui qui pût contrarier l'effet de vos soins. Bientôt il deviendrait entre vos mains le plus sage des hommes et, en commençant par ne rien faire, vous auriez fait un prodige d'éducation. »

Pour ce qui est de l'éducation du caractère, la méthode de Rousseau est encore d'essence négative, en ce sens que l'enfant, selon lui, doit être habitué à obéir sans qu'on lui donne de raison, motifs ou considérants. Il doit obéir à son père ou à son précepteur, comme à une chose, comme à la force des choses. A l'éducation intellectuelle très libre *s'oppose* une éducation morale très impérative ; et elles sont *cependant* négatives toutes les deux, puisque ni le précepteur, dans l'ordre intellectuel, n'enseigne dogmatiquement rien, ni le précepteur ne donne aucune leçon morale, mais seulement des injonctions, sans discussion et par conséquent sans enseignement.

Ici, comme presque toujours, du reste, la *Nouvelle Héloïse* et l'*Emile* sont parfaitement d'accord. *Nouvelle Héloïse :* « Dans tout ce qu'on exige des enfants ou qu'on leur refuse ils doivent supposer des raisons sans les demander. C'est un autre avantage qu'on gagne à user avec eux d'autorité plutôt que de persuasion dans les occasions nécessaires; car, comme il n'est pas possible qu'ils n'aperçoivent quelquefois la raison qu'on a d'en user ainsi, il est naturel qu'ils la supposent encore quand ils sont hors d'état de la voir. Mais au contraire, quand on a soumis quelque chose à leur jugement, ils prétendent juger de tout ; ils deviennent sophistes, subtils, de mauvaise foi, féconds en chicanes... Le seul moyen de les rendre dociles à la raison n'est pas de raisonner avec eux, mais de les bien convaincre que la raison est au-dessus de leur âge. » — *Emile :* « Soyez raisonnable et ne raisonnez pas avec votre enfant, surtout pour lui faire approuver ce qui lui déplaît ; car amener toujours ainsi la raison dans les choses désagréables, ce n'est que la lui rendre ennuyeuse et la discréditer de bonne heure dans un esprit qui n'est pas encore en état de l'entendre. »

Je ne crois pas que Rousseau ait ici complètement raison, ou je me trompe sur un des mots qu'il a employés. Si, par raisonner, il entend

discuter, il est parfaitement dans le vrai des choses. Il ne faut jamais discuter avec un enfant ; c'est soumettre notre jugement au sien et le rendre discuteur et sophiste, comme il est dit dans le texte de la *Nouvelle Héloïse*. Mais il faut toujours *lui donner une raison* de ce qu'on lui prescrit, pour lui mettre en l'esprit cette idée générale que ce n'est pas à vous qu'il obéit, mais à une raison, à une sagesse à laquelle vous obéissez vous-même. Il faut toujours donner à l'enfant une raison de ce qu'on lui commande, même sans attendre son « pourquoi ? ». Mais, cette raison donnée, il ne faut pas entrer en discussion, il ne faut pas admettre que l'enfant argumente sur cette raison ; il faut même paraître étonné qu'il l'examine et il ne faut lui répondre, que d'abord par : « Je t'ai donné la raison », et ensuite par un silence absolu. A partir de la raison donnée, il faut être le mur que Rousseau recommande qu'on soit.

L'élève avance un peu en âge. Vous vous relâchez un peu de votre éducation négative ; vous vous relâchez de votre abstention. Vous vous étonnez devant lui qu'il ne sache pas les choses que de lui-même il devrait avoir apprises, que par lui-même il devrait savoir. Mais, au rebours des éducations ordinaires, vous attirez son attention sur les choses prochaines, sur les choses qui le

touchent et non sur celles qui sont les plus éloignées de lui : arpentage et par là géométrie, puisqu'il voit des champs plus grands que les autres et de différentes formes ; histoire locale, géographie de la province qu'il habite, mœurs locales et comparaison, toute naturelle, avec les mœurs des autres pays ; « au lieu de porter au loin l'esprit de votre élève ; ou bien de l'égarer sans cesse en d'autres lieux, aux extrémités de la terre et jusque dans les cieux [erreur, ceci ; les cieux sont tout près de lui en ce sens qu'il les voit sans cesse], appliquez-vous à le tenir toujours en lui-même et attentif à ce qui le touche immédiatement ; alors vous le trouverez capable de perception, de mémoire et même de raisonnement ; c'est l'ordre de la nature. »

Voilà l'éducation jusqu'à l'âge de douze ans environ. A partir de cet âge, l'*instruction* commence et l'éducation ne peut plus et ne doit plus être négative. Elle doit être suggestive, c'est-à-dire *indiquer* à l'enfant les études que ce qu'il a montré d'intelligence et de goûts révèlent comme étant celles auxquelles il est propre ; mais suggestive encore seulement : « Mettez les questions à sa portée et laissez-le les résoudre. *Qu'il ne sache rien parce que vous le lui avez dit ; mais parce qu'il l'a compris lui-même ; qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente.* » L'éducation du premier

âge consiste à *laisser* l'enfant s'élever lui-même ; l'éducation du second âge consiste à *aider* l'enfant à s'élever lui-même.

— Mais encore, à cet âge, quelles lectures ? En quoi, décidément, consistera, non plus l'éducation, mais l'instruction d'Emile? — Très peu de lecture, très peu d'instruction. L'*Emile* est précisément écrit en bonne partie pour affirmer que l'éducation est tout et que l'instruction est assez inutile. Emile apprendra un métier manuel, ce qui peut être extrêmement utile en cas de malheur et ce qui prouve que La Fontaine n'a pas toujours tort puisque c'est un souvenir d'une fable de La Fontaine; il apprendra un métier manuel et il lira quelques livres de morale — c'est maintenant qu'il pourra fréquenter chez La Fontaine *en le jugeant* — et quelques livres d'histoire, car il faut qu'il ait une idée de l'humanité.

Mais ici il y a quelques objections. D'abord l'histoire est toujours fausse. Elle est faite de quelques renseignements toujours incomplets passant par le cerveau d'un écrivain qui les déforme ; elle est toujours un roman ; elle ne peut pas être autre chose. Ensuite elle est souvent une polémique : les historiens se mêlent presque toujours de juger. Or « les pires historiens pour un jeune homme sont ceux qui jugent. Des

faits ! Des faits et qu'il juge lui-même ; c'est ainsi qu'il apprend à juger les hommes ». L'histoire, elle aussi, devrait être une éducation négative. Elle ne l'est presque jamais.

De plus, l'histoire, le plus souvent, est l'exposition des effets et non des causes. Bataille gagnée, bataille perdue ; la seule chose qui importerait serait de savoir pourquoi cette bataille a été gagnée, pourquoi perdue. L'histoire des causes profondes des événements, voilà ce qu'il faudrait. Il est vrai que cette histoire-ci, que l'on commence à faire, est pire que l'autre, parce qu'elle n'est qu'une large carrière ouverte à l'esprit de système qui s'y déploie de tout son cœur.

Et enfin l'histoire est profondément immorale et démoralisante. L'histoire est la calomniatrice du genre humain. « Comme elle n'est intéressante que par les révolutions, les catastrophes, elle peint beaucoup plus les hommes par leurs mauvais côtés que par les bons. » Surtout elle ne raconte guère les peuples que dans leur période de décadence et de malheurs, c'est-à-dire à partir du moment où ils se battent contre d'autres et sont vainqueurs ou vaincus ; et toute la période où ils se sont pacifiquement formés, développés, élevés, faute de renseignements, elle n'en parle pas. Les peuples heureux n'ont pas d'histoire ; l'histoire n'est donc que l'histoire des peuples

malheureux ou à partir du moment qu'ils commencent à l'être. « Toutes nos histoires commencent donc où [au point de vue moral] elles devraient finir. » L'histoire ne nous apprend donc que le mal, parce que « le bien ne fait pas époque ». La gloire est démoralisante : « il n'y a que les méchants de célèbres, les bons sont oubliés ou tournés en ridicule. » L'histoire est, bon gré mal gré qu'elle en ait, une des grandes maîtresses d'immoralité parmi les hommes.

Que faire donc ? La lire cependant, *en la jugeant* avec un cerveau sain. Maintenant Emile peut juger. Si nous avons tant retardé son instruction, on sait bien que c'est pour qu'il ne se formât pas un jugement avec les livres ; mais pour qu'il n'abordât les livres qu'avec de quoi les juger. Pensez à ce qu'il serait s'il s'était formé l'esprit avec Guichardin, Machiavel et La Fontaine ! Mais maintenant il a l'esprit formé et il peut lire, non pour les subir, mais pour les discuter, du reste en les goûtant, La Fontaine tout aussi bien que Machiavel. Donc il lira les historiens. Peut-être, du reste, puisqu'il s'agit d'une étude du cœur humain, les biographies, les « vies particulières » vaudraient-elles encore mieux que l'histoire générale; car, dans ce genre d'ouvrage, « l'homme a beau se dérober, l'historien le poursuit partout ; il ne lui laisse au-

cun moment de relâche, aucun recoin pour éviter l'œil perçant du spectateur, et c'est quand l'un croit mieux se cacher que l'autre le fait mieux connaître. » Ceux, dit Montaigne, qui écrivent les vies, « d'autant qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux événements, plus à ce qui part du dedans qu'à ce qui arrive au dehors ; ceux-là me sont les plus propres ; voilà pourquoi, en toutes sortes, c'est mon homme que Plutarque. »

Ainsi Emile ne connaîtra les hommes qu'étant en état de les juger en même temps qu'il les apprend, ce qui, du reste, est le vrai moyen de les connaître ; car ce n'est pas les connaître qu'être, tout d'abord, comme absorbé par eux ; mais c'est le moyen de les connaître que de les regarder en spectateur assez ferme déjà pour ne pas subir leur influence. C'est comme un jeune Anacharsis visitant la Grèce que Rousseau veut faire, resté assez Scythe par toute son éducation première pour n'être nullement ébloui par Athènes ni par Corinthe, assez curieux pour s'intéresser très fort à Corinthe et à Athènes : « Voulant former l'homme de la nature, il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois ; mais, jeté dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne se laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes ; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente

par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison... Le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur. Rien n'est plus propre à rendre sage que les folies qu'on voit sans les partager, et celui même qui les partage s'instruit encore, pourvu qu'il n'en soit pas la dupe et qu'il n'y porte pas l'erreur de ceux qui les font. »

Emile grandit. Un moment très grave approche, celui des curiosités sexuelles. Une question d'abord qui nous ramène à l'âge antérieur. Aux enfants proprement dits, aux enfants au-dessous de douze ans, que faut-il dire relativement aux questions sexuelles ? A supposer l'enfant interrogeant (et il interroge toujours) il y a trois partis : mentir, dire qu'on ne répondra pas, dire la vérité.

Le premier parti, est-il besoin de le dire, est repoussé par Rousseau avec horreur ; mais il penche, en vérité, pour *les deux autres*. « Il vaut mieux *imposer silence à l'enfant*, que de lui répondre par un mensonge. Il sera peu surpris de cette loi, si l'on a pris soin de l'y asservir dans des choses indifférentes. » Et tout de suite après : « Si l'on prend le parti de répondre, que ce soit avec la plus grande simplicité, sans mys-

tère, sans embarras, sans sourire. *Il y a beaucoup moins de danger à satisfaire la curiosité de l'enfant qu'à l'exciter.* »

C'est pour le dernier parti que je serais sans la moindre hésitation. La fin de non-recevoir, l'éternel : « Tu sauras cela quand tu seras plus grand » *excite* tellement la curiosité de l'enfant, sans la satisfaire, qu'elle est extrêmement funeste, en outre qu'elle est presque impraticable. Rousseau lui-même en vient là précisément quand il nous dit : « Comment se font les enfants ?... La manière la plus courte qu'une mère imagine pour s'en débarrasser sans tromper son fils est de lui imposer le silence. Cela serait bon si on l'y eût accoutumé de longue main dans les questions indifférentes... Mais rarement elle s'en tient là. « C'est le secret des gens mariés, lui dira-t-elle ; les petits garçons ne doivent pas être si curieux ». Voilà qui est fort bien pour tirer d'embarras la mère ; mais qu'elle sache que, piqué de cet air de mépris, le petit garçon n'aura pas un moment de repos qu'il n'ait appris « le secret des gens mariés ». Il faut donc ne rien apprendre à l'enfant qui n'interroge pas et tout apprendre, gravement et dignement, à l'enfant qui interroge. Une chose très digne de considération et qui est un sentiment parfaitement respectable arrête sur cette affaire les parents intelligents. Ils

savent que ce qu'ils diront à leurs enfants sur ce point, les autres parents ne le diront point aux leurs, et que leurs enfants à eux, éclairés par eux, le rediront aux autres enfants ; et que, par conséquent, c'est une traîtrise de votre part de révéler ce que les autres ne révèlent point et que les autres parents pourront reprocher à vos enfants et à vous-mêmes d'avoir flétri l'innocence de leur progéniture. L'objection est très grave. Nous sommes en présence, sinon de cette « solidarité du mal » dont parle Renouvier dans sa *Science de la morale*, du moins de la solidarité de l'ineptie. Je crois en définitive qu'il faut la mépriser, quoique digne d'indulgence ; et être plus effrayé des conséquences, soit du mensonge, soit du silence, que de celles d'une divulgation dont je dirai qu'il vaut mieux qu'elle parte d'un père ou d'une mère sérieuse et grave que d'un camarade dépravé et vicieux.

Surtout aux jeunes filles, chez qui l'innocence peut être un attrait — auquel sont sensibles surtout les débauchés d'un certain âge — mais pour qui elle est surtout un effroyable danger, il ne faut absolument rien cacher et, comme elles interrogent moins que les petits garçons, peut-être faut-il même prévenir leurs questions au lieu de les attendre. La maternité, à laquelle elles sont destinées, les rapports entre les sexes qui

leur seront une épreuve redoutable si elles n'en sont pas prévenues, le dessein de l'homme sur elles, qui est pour elles un très grand péril si elles ne le connaissent pas, tout cela doit leur être indiqué nettement, avec gravité et même avec tristesse, de très bonne heure, pour qu'elles ne soient pas jetées dans la vie comme dans une mer dont elles n'ont pas la carte et dont elles ignorent les écueils. L'ignorance peut être une grâce (et il me semble qu'il faut être corrompu pour trouver que c'en soit une) ; mais ce qui est certain, c'est qu'elle n'est pas un préservatif. Le mot de George Sand en parlant des jeunes filles est bien vrai et doit faire réfléchir : « Nous les élevons comme des vestales et puis nous les livrons comme des prostituées. » Il faut les élever comme des femmes, pour qu'elles se donnent, consciemment, comme des femmes.

Je crois que ce soin de cacher la vérité aux enfants sur ces affaires vient d'un sentiment mystique, d'une interprétation mystique des choses telles que la nature les a ordonnés. L'enfant ne se rappelle rien de ce qui lui est arrivé et de ce qu'il a été jusqu'à l'âge de quatre ans. Nos pères ont cru que les dieux avaient voulu que l'homme ignorât longtemps comment il vint en ce monde et ont jeté sur les mystères de la naissance comme un voile sacré ; et ce voile, ils

n'ont pas cru qu'il fût permis de le soulever. Il est possible ; mais si l'éducation est la préparation à la vie, elle doit, pour y préparer, la faire connaître tout entière, sans excepter ce qu'elle a de plus grave et de plus périlleux à ne pas connaître ou à apprendre d'une façon honteuse.

Pour revenir à l'âge de quinze ans, Rousseau croit, non sans raison, que l'adolescent, élevé loin dès bouillons de culture cyniques qu'on appelle collèges et, du reste, précisément parce qu'il sera renseigné sur la question des sexes, n'ayant point à cet égard de curiosité maladive, se conservera chaste jusqu'à l'âge du mariage, qui d'ailleurs doit être placé tout au commencement de la jeunesse, conformément aux indications de la nature. Immense gain pour la vertu générale, pour la santé de l'âme, car rien n'endurcit le cœur comme la débauche précoce : « Je le soutiens et ne crains point d'être démenti par l'expérience, un enfant qui n'est pas mal né et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est à cet âge le plus généreux, le meilleur et le plus aimable des hommes. On ne vous a jamais rien dit de semblable ; je le crois bien : vos philosophes, élevés dans la corruption des collèges, n'ont garde de savoir cela. »

C'est le moment propice pour l'enseignement de la morale sociale. Il convient de la faire

reposer tout entière sur la pitié et la générosité ; il convient de persuader au jeune homme, par des exemples qui se ramasseront comme d'eux-mêmes en maximes, qu'il n'est pas vraiment, malgré les apparences, dans le cœur humain, de se mettre dans la place des gens plus heureux que nous, mais dans celle des gens qui sont plus à plaindre ; qu'on ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même ; que la pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui en souffrent.

Une partie de la morale sociale est la politique et la politique ne doit pas être autre chose que la morale sociale. La politique à enseigner à un jeune homme est celle-ci, comme on peut s'y attendre ; car malgré beaucoup de contradictions de détail, Rousseau, à l'ordinaire, est de son avis. L'égalité entre les hommes est une chose naturelle ; elle est précisément l'état de nature. Cette égalité, en état de société, n'existe plus. « On y parle d'une égalité de droits [égalité devant la loi], elle est chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire et que la force publique, s'ajoutant au plus fort, rompt l'espèce d'équilibre que la nature avait mis entre eux. L'esprit uni-

versel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible et celui qui a contre celui qui n'a rien ; cet inconvénient est inévitable et il est sans exception. » Cette égalité, nous devons la rétablir en constituant une société où personne ne soit sujet que de la loi, où la loi soit plus forte que tous les hommes et où la loi ne soit que l'expression de la volonté générale. Dans cet état tout le monde obéira, mais n'obéira qu'à lui-même, souverain de lui-même par la loi qu'il édicte, sujet de lui-même par la loi qu'il subit, et tous seront véritablement égaux, sinon d'une égalité réelle, du moins de cette égalité de droit, de cette égalité devant la loi dont on nous parle.

C'est à constituer un tel peuple, ou, puisque nous ne sommes pas législateurs, c'est à diriger tous nos sentiments politiques de ce côté, dans ce sens, que nous devons nous appliquer, voyageant, du reste, visitant les peuples, *surtout les plus petits*, les étudiant *surtout dans les classes dites inférieures*, parce que « c'est le peuple de la campagne qui fait la nation », parce que « plus les populations se rapprochent de la nature, plus la bonté domine dans leur caractère » ; parce que ce n'est qu'en se renfermant dans les villes et en s'altérant à force de culture qu'elles se dépravent et qu'elles changent en vices agréables

et pernicieux quelques défauts plus grossiers que malfaisants. *Sanabilibus ægrotamus malis ; ipsaque nos, in rectum genitos, natura, si emendari velimus, juvat* (1). »

Et enfin doit venir l'instruction philosophique et religieuse. Il n'en a pas été question jusqu'ici. Le nom même de Dieu est inconnu à Émile. Quelques-uns se sont beaucoup étonnés que Rousseau ait retardé jusqu'à l'âge de seize ou dix-sept ans la connaissance de Dieu. Ce sont les mêmes qui, dans l'enseignement secondaire, placent la classe de philosophie de manière qu'elle corresponde à la dix-septième année ou qui ne manifestent aucun étonnement qu'on la place là. Il n'y a rien de plus naturel que de placer à la fin des études l'étude des choses les plus difficiles. Rousseau a donné très bien ses raisons et dans l'*Emile* et dans la *Nouvelle Héloïse*. Dans l'*Emile :* « Un enfant doit toujours être élevé dans la religion de son père. » Telle est l'opinion générale ; mais « nous qui prétendons secouer son joug en toutes choses ; nous qui ne voulons rien donner à l'autorité, nous qui ne voulons rien enseigner à notre Emile qu'il ne pût apprendre de lui-même par tout pays, dans quelle religion l'élèverons-nous ? A quelle secte agrégerons-

(1) Sénèque. Epigraphe de l'*Emile*.

nous l'homme de la nature ?... Nous ne l'agrégerons ni à celle-ci ni à celle-là ; nous le mettrons en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire. » — Dans la *Nouvelle Héloïse :* « Quoi ! Julie, vos enfants n'apprennent pas le catéchisme ? — Non, mon ami, mes enfants n'apprennent pas le catéchisme. — Comment ! Une mère si pieuse ! Je ne vous comprends pas. Pourquoi vos enfants n'apprennent-ils pas le catéchisme ? — Afin qu'ils y croient un jour ; j'en veux faire des chrétiens. — Ah ! J'y suis ! Vous ne voulez pas que leur foi ne soit qu'en paroles, ni qu'ils sachent seulement leur religion ; mais qu'ils la croient ; et vous pensez avec raison qu'il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend pas. »

Rien n'est plus juste ; et notez ceci qui me paraît intéressant, c'est que Fénelon lui-même dit presque ou fait entendre presque la même chose que Rousseau : « Dites à un enfant qu'en Dieu trois personnes égales ne sont qu'une seule nature ; *à force d'entendre et de répéter ces termes, il les retiendra dans sa mémoire ; mais je doute qu'il en conçoive le sens.* Racontez-lui que Jésus-Christ, sortant des eaux du Jourdain, le Père fit entendre cette voix du ciel : « C'est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toute ma complaisance » ; ajoutez que le Saint-Esprit descendit

sur le Sauveur en forme de colombe ; vous lui faites sensiblement trouver la Trinité dans une histoire qu'il n'oubliera pas. Voilà trois personnes qu'il distinguera toujours par la différence de leurs actions. *Vous n'aurez plus qu'à lui apprendre que toutes ensemble elles ne font qu'un seul Dieu.* » Fénelon ne démontre-t-il pas clairement que la théodicée est absolument hors de la portée des enfants ; et non seulement il le démontre, ce qu'il pourrait faire sans le vouloir, mais en vérité il l'avoue.

Cependant il y a là une difficulté pratique. C'est que l'enfant, de très bonne heure, vous forcera lui-même à lui parler de Dieu. Le « pourquoi ? » des enfants remonte en cinq minutes à la cause première et vous oblige à y remonter. Le « pourquoi y a-t-il quelque chose ? » moins spirituellement, implicitement, mais d'une façon très nette, il n'y a pas un enfant au monde qui ne l'ait dit. « Qu'est-ce qui fait l'eau ? — C'est les glaciers, sur les montagnes. — Qu'est-ce qui fait les glaciers ? — C'est les neiges — Qu'est-ce qui fait les neiges ? — C'est l'eau pompée par le soleil, se formant en vapeurs, en nuages et retombant sur la terre sous forme de pluie et de neiges ; de sorte que ça fait le tour. — Mais le soleil et l'eau, qu'est-ce qui a fait tout cela ? » Nous y voilà. La cause première est si près de

tous les effets qu'un esprit d'enfant saute des uns à l'autre en un instant et dès ses premières démarches. Que répondrez-vous ? Par la matière éternelle ou par le créateur ? Comme vous voudrez, mais vous voilà déjà, quelle que soit votre réponse, en pleine métaphysique. Il faut se résigner à donner à l'enfant une métaphysique rudimentaire, quitte à lui dire : « Tu comprendras mieux plus tard », ce qui, du reste, n'est guère vrai ; mais ce qu'on peut dire sans mensonge.

Sauf cette réserve, Rousseau a parfaitement raison de vouloir qu'on ne parle aux enfants que de ce qu'ils peuvent comprendre, et il est assez probable que la Théodicée est au nombre des choses qu'ils entendent mal.

Donc Emile « fera », à dix-sept ans seulement, « sa philosophie. » Il y aura un grand avantage. C'est que ces hautes recherches et ces hautes pensées, l'âme, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme, Dieu, pour les avoir apprises de trop bonne heure, paraissent souvent aux hommes des choses d'enfants, bonnes pour les enfants, comme les contes de nourrice et les cadeaux du petit Noël, et qu'ils n'y veulent plus entrer quand ils sont grands. Nous « faisons notre philosophie » deux fois, la première fois de huit à dix ans ; la seconde fois de dix-sept à dix-huit. Pour l'avoir faite une première fois beaucoup

trop tôt, elle peut avoir pour nous, la seconde fois, comme une odeur de puérilité. C'est un grand danger. Un libre penseur, dans le sens sordide du mot, est souvent un homme qui a fait sa première communion étourdiment et qui, ou n'a pas eu de professeur de philosophie, ou, en ayant eu un, s'est dit: « Eh ! quoi ! On me ramène à cela ! » Aborder l'étude des grands problèmes et quand on est en état d'y entendre quelque chose, et quand ils n'ont pas encore été comme défraîchis par un commerce hâtif qu'on vous a fait entretenir avec eux, je crois fermement que c'est le vrai.

Et c'est pour ces raisons que Rousseau enseigne la religion naturelle à Emile après lui avoir enseigné toutes choses.

Tel est ce traité d'éducation qui, quelques critiques de détail que nous en ayons pu faire, est le plus beau et l'un des plus sensés et *pratiques* que nous connaissions. Evidemment, il contient trop peu *d'instruction* proprement dite ; Emile n'a vraiment pas lu assez de livres, Emile ne sait presque rien. Je crois qu'il sait moins encore que l'élève de Montaigne, son frère aîné, et j'estime qu'il y aurait un milieu à trouver entre l'ignorance sensée de l'élève de Montaigne et l'éducation intensive et l'instruction intense de l'élève de Rabelais. Rousseau a penché du côté

de l'ignorantisme à cause de son aversion, qui le hante toujours, pour la civilisation ; aussi à cause de son estime pour lui-même qui ne laisse pas d'être assez forte. Emile, c'est lui. Emile, plus encore, beaucoup plus que Saint-Preux, est

Le plus beau des portraits où lui-même s'est peint.

Il n'a rien appris jusqu'à vingt ans, exactement rien ; il s'est instruit plus tard lui-même, au gré du caprice ; il a beaucoup réfléchi, il a un peu étudié (et croit avoir beaucoup étudié) les hommes ; et, de tout cela, il estime, avec quelque raison peut-être, que le résultat n'est pas trop mauvais. Il incline donc à ne rien enseigner à son disciple. Il croit sentir, non sans motif, qu'il n'a manqué à Rousseau qu'un bon conseiller, moins encore, un ami plus âgé que lui, qui ne lui aurait rien enseigné, à quoi du reste il aurait tenu la main, qui ne l'aurait même pas dirigé, mais qui, discrètement, lui aurait montré quelques voies, ouvert quelques avenues, suggéré quelques idées ; qui aurait pratiqué sur lui une maïeutique intelligente et qui aurait surtout beaucoup causé avec lui ; et ce conseiller discret, il le donne à son Emile.

Il a évidemment un peu trop penché de ce côté-là ; mais il faut bien se garder de le lui reprocher. C'est une idée juste que dans toutes

les civilisations la manie du livre, la manie de la lecture, le préjugé du livre, le préjugé qui consiste à croire que l'on s'instruit surtout dans les livres prennent tant de place dans l'esprit des hommes qu'ils sont un véritable fléau psychologique. Ils font l'homme qui n'a jamais rien vu que des lettres noires sur fond blanc, qui n'a jamais regardé ni les choses ni les hommes ; qui quelquefois même, a pris l'habitude de ne pas réfléchir sur ce qu'il lit, qui s'est fait une âme uniquement livresque et qui, à cause de cela, est un pur et simple idéologue, personnage épouvantablement dangereux pour les sociétés. Et si l'on me dit que Rousseau lui-même, encore qu'il n'ait aucunement reçu cette éducation-là, est terriblement idéologue, je dirai que ces choses arrivent ; mais qu'il n'en est pas moins qu'on a plus de chances d'avoir le sens du réel en se mêlant à la vie qu'en n'entretenant commerce qu'avec l'écrit. Dans les civilisations avancées, le mot de cet ancien, Tacite je crois, se retrouve toujours vrai : *intemperantia litterarum laboramus ;* et il est excellent alors qu'un Montaigne, réagissant contre Scaliger autant que contre Rabelais, ou qu'un Rousseau réagissant contre les Jésuites autant que contre l'*Encyclopédie*, pousse le cri d'alarme et dise : « Vers la vie ? Donc dans la vie ! » Comme l'écrit très judicieusement M. Lan-

son, « nous finissons par oublier d'habituer l'enfant à penser à force d'étaler devant lui les pensées des autres ; nous l'écœurons de littérature et nous n'en faisons pas même un lettré. » Comme orientation, la pensée maîtresse de l'*Emile* est excellente.

J'ai dit « pratique » après avoir dit « impraticable ». J'entends par là que l'éducation selon l'*Emile* est malheureusement impossible puisqu'il faudrait un précepteur, et de génie, pour chaque enfant ; mais qu'elle est pratique en ce sens qu'elle donne des idées relativement applicables à l'enseignement en commun, à l'enseignement public. Elle nous enseigne que nous devons d'abord fortifier le corps de l'enfant ; que nous devons retarder le moment où nous le courbons sur les livres ; que nous devons avoir horreur des enfants intellectuellement précoces et des petits prodiges ; que nous devons nous défier des exercices scolaires consistant en prétendues *productions* intellectuelles : Emile n'a jamais fait une dissertation latine ni une dissertation française et n'a jamais été invité à faire semblant de penser ; que nous devons plutôt diriger l'enfant dans le sens de son caractère et de son tour d'esprit que le ramener à une commune mesure et à un commun niveau. Tout cela n'est *intégralement possible* que dans l'éducation par pré-

cepteur, il est vrai ; mais peut, dans une grande mesure, être *approché* dans l'enseignement public.

La *forme* même de cette éducation à la Rousseau, *la conversation continue de l'enfant et de l'adolescent avec un homme très intelligent et, intellectuellement du moins, très peu autoritaire,* est l'idéal même de la méthode pédagogique. Elle avait déjà été instamment recommandée par Mme de Maintenon en ses instructions aux dames de Saint-Cyr. Cela même peut, dans l'enseignement public, être appliqué, et plus on réussira à l'appliquer en effet, plus l'enseignement sera vivant et fécond. Rousseau nous dirait : « J'ai tracé le programme de l'éducation la plus souhaitable ; de quelque façon que vous vous y preniez ou que vous soyez forcés de vous y prendre pour instruire, soit éducation par précepteur, soit éducation en commun, ayez du moins mon programme pour objet, pour guide et pour point de direction. L'esprit général, au moins, de mon livre est ce dont vous devez toujours vous inspirer. »

* * *

Rousseau a écrit aussi un traité de l'éducation des filles. C'est *Sophie.* Il est à très peu près déplorable. Il ne faut jamais juger par « l'événe-

ment » ; car l'événement peut se tromper, et de ce que, dans *Sophie*, Rousseau tourne le dos au XIX^e^ siècle et au XX^e^ siècle et pense exactement le contraire de ce qu'ils pensent, il n'en faudrait pas conclure tout de go que c'est lui qui est dans l'erreur. Mais, pour fixer les idées, il faut commencer par dire que *Sophie* est écrite dans l'intention de contredire absolument le *Traité de l'éducation des filles* de Fénelon et que c'est Fénelon qui est avec nous et Rousseau qui est contre nous. Ceci seulement pour savoir sommairement à qui nous avons affaire. Nous essaierons de voir, ensuite, chemin faisant, qui a raison.

Il faut élever les enfants, de quelque sexe qu'ils soient, selon ce qu'ils sont appelés à être dans la vie. Les petites filles sont destinées à être des épouses, des maîtresses de maison, des mères ou de vieilles filles.

Si elles doivent devenir vieilles filles, il faut qu'elles puissent gagner leur vie et il leur faut donc : 1° une instruction générale *égale* à celle de l'homme ; 2° un métier (comme à Emile). Si elles doivent devenir épouses, maîtresses de maison et mères de famille, il leur faut une instruction générale *analogue* à celle de l'homme avec lequel elles devront vivre et à la hauteur de qui il faut qu'elles soient pour ne pas lui être à charge, à

ennui et à honte ; une instruction générale analogue à celle de l'homme pour commencer l'instruction de leurs enfants, pour la continuer assez longtemps et pour n'être pas dépassées par eux promptement, ce qui ravale la mère et au moins rompt le commerce et par conséquent le lien entre elle et eux ; une instruction domestique particulière, pour qu'elles soient des maîtresses de maison avisées, intelligentes, ordonnées et ordonnatrices.

Si on ne répond qu'à ce compte il faut que les femmes soient *plus* instruites que les hommes, je répliquerai : « Il ne serait pas mauvais et il serait très rationnel qu'il en fût ainsi. *A la rigueur*, il suffit que l'homme sache bien un métier lucratif, l'exerce bien et, comme disent les Américains, « fasse de l'argent pour sa femme. » La femme, maîtresse de maison et chargée de ne pas gaspiller l'argent, ce qui est beaucoup plus difficile que d'en gagner ; épouse et obligée de ne pas ennuyer son mari, de l'encourager intelligemment, de le soutenir, de lui donner le bon conseil que personne sauf elle n'a intérêt à lui donner, de le tirer de la monotonie et de la platitude du métier par une conversation intelligente et agréable qu'il ira chercher au cercle s'il ne la trouve pas à la maison ; mère de famille et tenue de donner

aux enfants les premières idées générales qui influent sur toute la vie ; devrait être, pour faire bien, beaucoup plus intelligente que l'homme et doit au moins, de l'intelligence qu'elle a, avoir, par une très grande culture, tiré tout ce qu'elle contient et tout ce qu'elle était capable de produire.

Si nous ne convenons pas de ces choses, ne lisez pas ce qui suit ; si nous en convenons, comparons Fénelon et Rousseau. Ni l'un ni l'autre, et je le reproche à tous les deux, ne songe à celle qui peut devenir vieille fille et n'a l'idée de pourvoir sa « Sophie » d'un métier. Passons, après avoir constaté cette lacune, naturelle chez Fénelon qui ne songe qu'aux filles de la classe riche ou de la classe moyenne, étrange chez Rousseau qui devrait être plus démocrate ou tout au moins plus « petit bourgeois ».

Tous deux pensent à la jeune fille qui doit se marier. Comparons-les à ce point de vue. Fénelon veut que la jeune fille soit *très instruite*. Son premier mot est celui-ci : L'animadversion à l'égard des femmes savantes est un préjugé : « Il est vrai qu'il faut craindre de faire des savantes ridicules... Mais que s'ensuit-il de la faiblesse naturelle des femmes ? Plus elles sont faibles, plus il est important de les fortifier. » Pour-

quoi ? Mais pour ceci : « N'ont-elles pas des devoirs à remplir ? Et des devoirs *qui sont le fondement de toute la vie humaine ?* Ne sont-ce pas les femmes qui ruinent et qui soutiennent les maisons, qui règlent tout le détail des choses domestiques et qui *par conséquent décident de tout ce qui touche de plus près à tout le genre humain ?* Par là elles ont la *principale part aux bonnes et aux mauvaises mœurs de presque tout le monde* (1). Les hommes mêmes qui ont toute l'autorité en public, ne peuvent, par leurs délibérations, établir aucun lien effectif, si les femmes ne leur aident à l'exécuter. Le monde est l'assemblage de toutes les familles : qui est-ce qui peut le policer avec un soin plus exact que celui des femmes ?... Et les hommes peuvent-ils espérer par eux-mêmes quelque douceur dans la vie si leur plus étroite société, qui est celle du mariage, se tourne en amertume ? Et les enfants, qui feront dans la suite tout le genre humain, que deviendront-ils si les mères les gâtent dès leurs premières années ? »

Donc « rien n'est plus négligé que l'éducation des filles ; rien n'est plus important que de les bien élever ».

(1) Pourquoi *presque ?* Parce que Fénelon est prêtre catholique.

Regardez du reste, et il suffit d'ouvrir les yeux, ce qu'est la jeune fille ignorante, la jeune fille qu'on n'élève pas et que l'on n'a pas élevée, de peur d'en faire une femme savante ; regardez. « Quand elle est venue jusqu'à un certain âge sans s'appliquer aux choses solides, elle n'en peut avoir ni le goût, ni l'estime ; tout ce qui est sérieux lui paraît triste ; tout ce qui demande une attention suivie la fatigue... Dans cette oisiveté, une fille s'abandonne à la paresse, et la paresse, qui est une langueur de l'âme, est une source inépuisable d'ennuis. Elle s'accoutume à dormir d'un tiers plus qu'il ne faudrait pour conserver une santé parfaite ; ce long sommeil ne sert qu'à l'amollir, qu'à la rendre plus délicate, plus exposée aux révoltes du corps, au lieu qu'un sommeil médiocre, accompagné d'un exercice réglé, rend une personne gaie, vigoureuse et robuste, ce qui fait sans doute la véritable perfection du corps sans parler des avantages que l'esprit en tire. Cette mollesse et cette oisiveté étant jointes à l'ignorance, il en naît une sensibilité pernicieuse pour les divertissements et les spectacles, et c'est aussi ce qui excite une curiosité indiscrète et insatiable. »

Donc éducation et instruction *viriles*. Il faut combattre, dans la jeune fille, l'esprit de finesse,

de dissimulation et de ruse « qui vient toujours d'une intelligence petite et d'un cœur bon ». Il faut combattre en elle la coquetterie et lui inspirer le goût de la simplicité dans l'ajustement comme dans la conversation. Et il faut l'instruire, très fortement. Il faut qu'elle sache lire, écrire, compter et l'orthographe et la syntaxe et l'économie domestique dans tout son détail et même un peu de droit, de manière à connaître une donation d'un testament et une substitution d'un contrat. Il faut qu'elle sache de l'histoire, sainte, grecque, romaine, française. Il faut qu'elle sache, plutôt que de l'espagnol ou de l'italien, du latin, où elle trouvera des beautés de discours bien plus parfaites et solides que dans les langues modernes. Il serait bon, pourvu qu'on y mît de la discrétion, qu'elle connût de bonnes pages d'éloquence et de poésie. Peu ou point de musique, à moins d'une vocation très décidée qu'il serait plus dangereux de réprimer que de laisser suivre son cours ; mais préférablement le dessin et la peinture où elle puisera ou perfectionnera le goût qu'il faut qu'elle ait pour l'ajustement simple et intelligent de sa personne et la décoration de sa maison.

— Que de choses ! — Préférez-vous qu'elle soit oisive ? Elle doit également craindre et mépriser l'oisiveté. « Qu'elles pensent que les

premiers chrétiens, de quelque condition qu'ils fussent, travaillaient, non pour s'amuser, mais pour faire du travail une occupation sérieuse, suivie et utile. »

Or de ce programme prenez exactement le contrepied, vous avez celui de Rousseau. On dirait très souvent que Rousseau suit pas à pas le traité de Fénelon (qu'il a lu ; il le cite) pour le contredire à chaque parole. Tout d'abord il a et il caresse de tout son cœur, le préjugé contre les femmes savantes. Il réédite Chrysale, avec quelques aggravations ; mais en somme très fidèlement. Le passage est célèbre mais il sied de le reproduire : « Il ne convient pas à un homme qui a de l'éducation de prendre une femme qui n'en ait pas et par conséquent dans un rang où l'on ne saurait en avoir. Mais j'aimerais cent fois mieux une fille simple et grossièrement élevée qu'une fille savante et bel esprit qui vînt établir dans ma maison un tribunal de littérature dont elle serait la présidente. Une femme bel esprit est le fléau de son mari, de ses enfants, de ses amis, de ses valets, de tout le monde. De la sublime élévation de son génie elle dédaigne tous ses devoirs de femme et commence toujours par se faire homme à la manière de M^lle^ de l'Enclos. Au dehors elle est toujours ridicule et très justement critiquée parce qu'on ne peut

manquer de l'être aussitôt qu'on sort de son état et qu'on n'est point fait pour celui qu'on veut prendre. Toutes ces femmes à grand talent n'en imposent jamais qu'aux sots. On sait toujours quel est l'artiste ou l'ami qui tient la plume ou le pinceau quand elles travaillent... Quand elle aurait de vrais talents sa prétention les avilirait. Sa dignité est d'être ignorée, sa gloire est dans l'estime de son mari ; ses plaisirs sont dans le bonheur de sa famille. Lecteur, je m'en rapporte à vous-même : lequel vous donne meilleure opinion d'une femme en entrant dans sa chambre, lequel vous la fait aborder avec plus de respect, de la voir occupée des travaux de son sexe, des soins de son ménage, environnée des hardes de ses enfants, ou de la trouver écrivant des vers sur sa toilette, entourée de brochures de toutes les sortes et de petits billets peints de toutes les couleurs ? Toute fille lettrée restera fille toute sa vie quand il n'y aura que des hommes sensés sur la terre. « *Quæris cur nolim te ducere, Galla ? Diserta es.* »

Du reste si la fille lettrée est odieuse, c'est qu'elle est contre nature. La femme est d'une intelligence inférieure. « La recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du

ressort des femmes ; leurs études doivent toutes se rapporter à la pratique ; c'est à elles à faire l'application des principes que l'homme a trouvés... Toutes les réflexions des femmes, en ce qui ne touche pas immédiatement à leurs devoirs, doivent tendre à l'étude des hommes ou aux connaissances agréables qui n'ont que le goût pour objet ; car, quant aux ouvrages de génie, ils passent leur portée ; elles n'ont pas non plus assez de justesse et d'attention pour réussir aux sciences exactes ; et quant aux connaissances physiques, c'est à celui des deux qui est le plus agissant, le plus allant, qui voit le plus d'objets, c'est à celui qui a le plus de force et qui l'exerce davantage à juger des rapports des êtres sensibles et des lois de la nature. »

En conséquence « Sophie » sera absolument ignorante. Du moins elle le serait et devrait l'être dans un pays « aux mœurs publiques très simples et très saines ».

« Je ne blâmerais pas sans distinction qu'une femme fût bornée aux seuls travaux de son sexe et qu'on la laissât dans une profonde ignorance de tout le reste ; mais il faudrait pour cela des mœurs publiques très simples, très saines ou une manière de vivre très retirée. » Dans « les grandes villes », dans la corruption des temps modernes, absolument ignorante,

1° elle serait trop facile à séduire; 2° elle doit faire honneur à son mari, « faire honorer le mari de l'honneur qu'on doit à sa femme. »

Vous voyez l'état d'esprit de Rousseau. Il se dit : l'idéal c'est Thérèse ; dans un pays simple et sain elle serait l'épouse parfaite ; mais « dans ce siècle philosophe » elle est trop facile à tromper et elle ne me fait pas suffisamment honneur. Donc il faudrait, à cause des mœurs du temps, Thérèse avec quelque « connaissance de nos institutions, de nos usages, de nos bienséances, des jugements humains et des passions qui les déterminent. »

Ainsi, ce que vous allez voir qui est l'éducation de « Sophie » n'est pas l'idéal de Rousseau, c'est une concession aux nécessités du temps ; c'est un moyen terme entre l'idéal de Rousseau et les opinions générales de son temps. Ce que vous allez voir qui est l'éducation de Sophie, c'est ce que Rousseau tolère, à la rigueur, que l'on apprenne aux jeunes filles.

Or qu'est-ce qu'il admet qu'on enseigne aux jeunes filles en regrettant du reste qu'on soit forcé de leur en apprendre tant ? La finesse, puisque Fénelon a dit de la combattre ; la coquetterie, puisque Fénelon a dit de la réprimer ; la musique, le chant et la danse, puis-

que Fénelon s'en défie très fort ; et de lecture point du tout.

Sophie devra, dès son adolescence, être dressée à démêler avec finesse les caractères et les passions des hommes ; elle devra être une psychologue pratique ; elle devra « avant de rejeter ou d'admettre les opinions des hommes, les peser, apprendre à remonter à leur source, à les prévenir, à se les rendre favorables ». Elle devra savoir faire « ces observations fines et continuelles qui lui feront voir à chaque instant ce qui se passe dans le cœur des hommes et qui la disposeront à porter à chaque mouvement secret qu'elle apercevra la force qu'il faut pour le suspendre ou l'accélérer ? ... C'est un des caractères distinctifs du sexe. La pénétration, la présence d'esprit, les observations fines sont la science des femmes : l'habileté de s'en prévaloir est leur talent. Voilà ce qui est, et l'on a vu pourquoi cela doit être ».

Il faut en un mot qu'elle ne vise qu'à être *agréable*, qu'elle ne vive que dans la considération de *l'effet* qu'elle produira. « Aux garçons, pour réprimer leur babil, on dit, justement : « *A quoi cela est-il bon ?* » Aux filles on doit dire, pour rectifier leur bavardage : « *Quel effet cela fera-t-il ?* » Car elles doivent s'imposer pour loi de ne jamais rien dire que *d'agréable* à ceux à qui elles parlent. »

J'ai dit pour les garçons « réprimer le babil » et pour les filles « rectifier le bavardage » ; car selon Rousseau il ne faut pas réprimer le caquet des filles, il faut l'exciter. Naturellement, puisqu'il s'agit de former une femme agréable, une femme de conversation piquante : « Sans souffrir [non plus que du garçon] leurs interrogations, je voudrais qu'on les interrogeât beaucoup elles-mêmes, qu'on eût soin de les faire causer, qu'on les agaçât pour les exercer à parler aisément, pour les rendre vives à la riposte, pour leur délier l'esprit et la langue [ce dont elles ont tant besoin !], tandis qu'on le peut sans danger. Ces conversations toujours tournées en gaîté, mais ménagées avec art et bien dirigées, feraient un amusement charmant pour cet âge et pourrait porter dans les cœurs innocents de ces jeunes personnes les premières et peut-être les plus utiles leçons de morale qu'elles prendront de leur vie, en leur apprenant, sans l'attrait du plaisir et de la vanité, à quelles qualités les hommes accordent vraiment leur estime et en quoi consistent la gloire et le bonheur d'une femme. »

A l'art de connaître les passions des hommes et à l'agrément de la conversation nous ajouterons l'art de la coquetterie dans l'ajustement : « Les petites filles, presque en naissant, aiment

la parure ; non contentes d'être jolies, elles veulent qu'on les trouve telles... De quelque part que vienne aux filles cette première leçon elle est très bonne... Voyez une petite fille passer la journée autour de sa poupée, lui changer sans cesse d'ajustement, l'habiller, la déshabiller cent et cent fois... Vous direz : elle pare sa poupée et non pas sa personne ; sans doute, parce qu'elle ne peut rien faire pour elle-même ; elle n'est rien encore, elle est toute dans sa poupée ; elle y met toute sa coquetterie. Elle ne l'y laissera pas toujours ; elle attend le moment d'être sa poupée elle-même. Voilà donc un premier goût bien décidé : vous n'avez qu'à le suivre et à le régler »... couture, broderie, dentelle.

Viendront ensuite les arts d'agrément, le chant, la musique et la danse. Assez de musique pour s'accompagner au clavecin, le chant cultivé avec soin, la danse apprise comme spontanément, parce qu'on suppose que l'oreille est musicale. Ne criez point à la frivolité. « Je sais que les sévères instituteurs veulent qu'on n'apprenne aux jeunes filles ni chant, ni danse, ni aucun art agréable. Cela me paraît plaisant : à qui veulent-ils donc qu'on les apprenne ? Aux garçons ? A qui, des hommes ou des femmes, appartient-il d'avoir ces talents par préférence ? A personne, répondront-ils... J'estime qu'il faut

avoir égard à ce qui sied à l'âge aussi bien qu'au sexe. Le temps ne viendra que trop tôt d'être posée et de prendre un maintien plus sérieux. Et la nécessité de ce changement même est-elle bien réelle ? N'est-elle point peut-être un résultat de nos préjugés ? En n'asservissant les femmes qu'à de tristes devoirs, on a banni du mariage tout ce qui pouvait le rendre agréable aux hommes... »

Et enfin, ce qui n'est pas moins important que le reste, on instruira Sophie dans sa religion, dans la religion de sa mère, de très bonne heure ! — Comment donc ? Et cette nécessité de n'enseigner l'idée de Dieu qu'à dix-huit ans, qu'après le développement complet du jugement et de la raison ; qu'en faites-vous donc ?

— Vous n'y comprenez rien, répond Rousseau ; ce que vous dites était pour les garçons, qui peuvent arriver, lentement, mais arriver à la maturité du jugement et de la raison ; mais pour les filles, qui sont destinées à n'y arriver jamais, il n'y a nul inconvénient à confier la religion, non à leur jugement, mais à leur mémoire et à leur enseigner la religion comme un *préjugé :* « On comprend bien que si les enfants mâles sont hors d'état de se former aucune idée véritable de la religion, *à plus forte raison* la même idée est-elle au-dessus de la concep-

tion des filles ; *c'est pour cela même que je voudrais en parler à celles-ci de meilleure heure ; car s'il fallait attendre qu'elles fussent en état de discuter méthodiquement ces questions profondes, on courrait risque de ne leur en parler jamais...* Par cela même [aussi] que la conduite de la femme est asservie à l'opinion publique, sa croyance est asservie à *l'autorité*... Hors d'état d'être juges elles-mêmes, elles doivent recevoir la décision des pères et des maris comme celles de l'Eglise... Puisque l'autorité doit régler la religion des femmes, il ne s'agit pas tant de leur expliquer les raisons qu'on a de croire que de leur expliquer nettement *ce qu'on croit*. » Du reste que la religion, doucement, aimablement, mais avec une insinuante opiniâtreté, leur soit enseignée de bonne heure et constamment, c'est essentiel ; car il faut savoir que les femmes « toujours extrêmes, sont toutes libertines ou dévotes ».

On pourrait peut-être, n'était le respect, faire remarquer à Rousseau qu'il a oublié qu'il y a des familles où il y a des frères et des sœurs, de petits garçons et de petites filles. Or dans ces familles-là, qui ne laissent pas d'être assez nombreuses, selon son système les petites filles seront instruites de la religion à dix ans, les petits garçons point du tout. Il s'ensuivra l'une

ou l'autre des choses suivantes : ou le petit garçon sera jaloux de sa sœur à qui l'on apprend des choses si belles et si touchantes pendant qu'on ne lui enseigne que l'arpentage ; ou, ce qui est beaucoup plus probable, le petit garçon s'habituera à cette idée que la religion est une chose qu'on n'enseigne qu'aux femmes, une chose qui est très analogue à la broderie et au clavecin, une très méprisable affaire de gynécée, et quand, à l'âge de dix-huit ans, on voudra lui parler de Dieu, il répondra : « Bon pour les femmes. Vous croyez parler à ma sœur. » Il me semble que Rousseau, dans l'*Emile*, comme dans *Sophie* du reste, n'a envisagé, tantôt qu'une famille où il n'y avait qu'un garçon, tantôt qu'une famille où il n'y avait qu'une fille. Le soin qu'il avait eu de n'avoir pas l'expérience de la famille avait empêché qu'il ne sût comment une famille est composée d'ordinaire.

Quoi qu'il en soit, rien de plus. Voilà Sophie ; voilà la jeune fille idéale : elle aura été appelée à analyser finement les passions des hommes ; elle sera coquette et artiste en ses ajustements ; elle sera un peu musicienne, elle chantera et dansera agréablement et n'aura absolument aucune instruction ; n'aura jamais lu un livre. Vous jugez comme elle sera préparée : à gagner sa vie si elle doit rester fille ; à s'entendre à l'économie

domestique, de quoi on ne lui aura donné aucune teinture ; à ouvrir l'intelligence de ses enfants et à les suivre dans leurs premières études ; même à être agréable à son mari et à soutenir avec lui une conversation autre que roulant sur ses discussions avec la portière. *Sophie* est le seul livre de Rousseau où se déclare cette chose rare, inattendue et merveilleuse, Rousseau stupide.

Cette gerbe d'idées saugrenues qui a reçu le nom de *Sophie* a été inspiré à Rousseau : 1° par son horreur pour Mme d'Epinay qui avait autour d'elle « un tribunal de littérature dont elle faisait la présidente » ; 2° par son désir de contredire Fénelon, qu'il aime pourtant, mais qui, encore, est un catholique ; 3° par le souci, éternel chez lui, de montrer qu'il ne se repent pas de s'être uni à Mlle Levasseur ; 4° par son amour pour les femmes.

Par son amour pour les femmes ; oui. A cause de son amour pour les femmes il ne pouvait pas traiter le sujet *objectivement*, se demander : pour que les femmes remplissent leur destinée, soient à peu près heureuses, que faut-il ? Cela, il ne pouvait pas se le demander. Il ne pouvait que se dire : « Quelle femme désirerais-je avoir ? » De là ces formules naïvement et terriblement significatives : « *Toute l'éducation des femmes doit être*

relative aux hommes. » — « En n'asservissant les honnêtes femmes qu'à de tristes devoirs on a banni du mariage tout ce qui pouvait le rendre agréable aux hommes. Faut-il s'étonner que la taciturnité qu'ils voient régner chez eux les en chasse ou s'ils sont peu tentés d'embrasser un état aussi déplaisant ? A force d'interdire aux femmes le chant, la danse et tous les amusements du monde, il les rend maussades, grondeuses, insupportables dans leurs maisons... *On a tant fait pour empêcher les femmes d'être aimables qu'on les a rendues indifférentes...* Pour moi je voudrais qu'une jeune Anglaise *cultivât avec autant de soins les talents agréables pour plaire au mari qu'elle aura qu'une jeune Albanaise les cultive pour le harem d'Ispahan.* »

Aussi ces arts d'agrément, je ne l'ai pas dit plus haut parce que c'est ici le lieu de le dire, il les faut, selon Rousseau, mais point poussés trop loin, point « généralisés », point devenus « arts ». Pourquoi ? Parce qu'il les faut dans la mesure où ils ne serviront qu'au divertissement du mari seul et non point dans la mesure où ils seraient un agrément de réunion et de société. Voilà la mesure. « ... les maris, direz-vous, ne se soucient pas trop de tous ces talents. Vraiment, je le crois, quand tous ces talents, loin d'être employés à leur plaire, ne servent que d'amorce

pour attirer chez eux de jeunes imprudents qui les déshonorent. Mais pensez-vous qu'une femme aimable et sage, ornée de pareils talents et qui les consacrerait à l'amusement de son mari n'ajouterait pas au bonheur de sa vie et ne l'empêcherait pas, sortant de son cabinet la tête épuisée, d'aller chercher des récréations hors de chez lui ? »

Nous voilà au point. Il faut songer, quand on s'occupe de l'éducation d'une femme, au mari qu'elle aura, aux enfants qu'elle aura, à la maison qu'elle devra gouverner et à elle-même. Rousseau ne songe qu'au mari, exclusivement qu'au mari, c'est-à-dire qu'à lui. Toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes ; toute l'éducation de la femme qu'il aurait voulu avoir aurait dû être relative à lui seul. Il est le seigneur d'un harem d'Ispahan pour qui une famille albanaise élève une fille qui doit lui apporter les « agréments » divers de tout un harem. Elle ne doit avoir aucune qualité ou acquisition qui puisse lui servir à elle ou à ses enfants ou à sa maison ; mais toutes celles qui lui seront, à lui, agréables ou utiles. Il n'a pas besoin d'une femme instruite : elle ne saura rien ; il n'a pas besoin d'une femme ayant un métier : elle n'aura appris aucun métier ; il n'a pas besoin d'une mère de famille : elle ne saura rien de ce

qu'il faut qu'une mère sache ; il a besoin d'une femme qui connaisse assez les hommes pour ne pas se laisser tromper par eux ; qui ait assez de religion pour être fidèle ; qui sache se parer, causer, faire un peu de musique, chanter et danser. Que faut-il davantage dans le sérail d'Ispahan ?

C'est le programme d'Arnolphe très légèrement étendu. C'est le programme d'un Arnolphe voulant, non pas griller la porte, mais l'entr'ouvrir à quelques amis dont, du reste, on peut avoir quelque chose à craindre ; mais ce n'est rien de plus.

Ceci parce que Rousseau aime extrêmement les femmes. *La plupart* des hommes qui aiment passionnément les femmes sont « antiféministes », comme nous disons aujourd'hui, c'est-à-dire veulent que la femme ne prenne rien des qualités viriles, reste un être subalterne, dépendant et très faible, qui ait besoin de plaire à l'homme et qui ne cherche qu'à lui plaire. « Ce sont ses grâces, » disent-ils. Traduisez : « Ce sont les faiblesses par quoi elles dépendent de nous et sont notre proie facile et servent à nos « divertissements » et « amusements ». Le monde entier doit être un « sérail d'Ispahan ».

Les hommes qui n'aiment pas les femmes disent au contraire : « Elles veulent être indépen-

dantes ? Oh ! qu'elles le soient et qu'elles nous laissent tranquilles ! Qu'elles ne nous demandent pas toute leur vie de les porter ! Qu'elles suivent leur chemin toutes seules ! Que nous n'ayons pas à les nourrir, à les habiller, à les promener, à les mener dans le monde, à les soigner, à les consoler et à leur montrer des sentiments délicats. »

« L'antiféministe » est pour la femme enfant ; c'est un amoureux. Le « féministe » est pour que la femme soit à peu près un homme ; c'est pour n'avoir pas à s'en occuper. Rousseau aimait trop les femmes pour ne pas être antiféministe.

Au-dessus de ces deux personnages il y a l'homme qui se dit : « Tout être humain doit être élevé de manière à tirer de lui toutes les ressources d'existence et de meilleure existence qu'il sera possible. La femme, admirablement intelligente et à qui, seul, le génie scientifique, lequel est donné à trois hommes par siècle, a été refusé, doit être élevée et instruite comme l'homme : pour, s'il le faut, se passer de lui ; pour, si elle en épouse un qui se trouve être un coquin, pouvoir le quitter sans être réduite à la faim ; pour, si elle en épouse un qui soit tolérable, être auprès de lui une libre et respectée associée et non une servante ou bayadère. » .

Et il se dit peut-être encore : « D'autant que, *même pour moi*, même à raisonner en égoïsme, mais en égoïsme intelligent et supérieur, cette femme-là aura tout juste toutes les qualités qui me sont essentiellement utiles. Elle mènera ma maison intelligemment, et ce que j'aime encore le plus ce n'est pas une femme « agréable », c'est une femme qui me fait un intérieur agréable ; elle élèvera nos enfants judicieusement, retardera, ce qui est admirable et précieux, le moment où il faudra les mettre au collège, les suivra et les aidera longtemps ; elle ne me donnera pas le souci atroce de me dire que si je meurs prématurément, elle et nos enfants, tout est perdu ; elle me fera envisager l'avenir sans effroi ; elle est une « assurance » ; elle est la meilleure des assurances sur la vie. Quand, même, à se faire intelligente et armée, elle aurait perdu ou n'aurait pas acquis, ce qui encore n'est point forcé, quelques-uns de ces agréments que le sensuel prise si fort et qu'il a épuisés, du reste, au bout de deux ans ; elle a des solidités qui, si elles font son affaire, font singulièrement aussi la mienne. Les femmes les plus dignes d'être épousées et les plus agréables à épouser et les plus utiles à épouser, sont celles qui n'ont pas besoin qu'on les épouse. »

Il me semble que voilà ce que Rousseau n'a pas bien compris et ne pouvait pas bien comprendre. C'est égal, il y a de bien belles phrases dans *Sophie*.

VII

SES IDÉES SOCIOLOGIQUES.

Les idées sociologiques de Rousseau sont dominées par l'idée maîtresse de sa vie intellectuelle, c'est-à-dire par l'idée de décadence.

L'homme est en décadence depuis qu'il y a, non pas société, mais civilisation et inégalité. En conséquence que faut-il penser, par exemple, des patries et du patriotisme ? Il n'en faut pas penser de mal ; car pour Rousseau les patries *sont antérieures au commencement de la décadence ;* elles sont antérieures à la civilisation, à l'inégalité et à la propriété. La tribu qui chassait, qui pêchait, qui cueillait en commun et qui n'avait ni arts, ni hiérarchie, ni propriété, était une patrie. La patrie n'est donc pas entachée de péché originel, lui étant antérieur ; elle n'est pas un produit de la première décadence et de la première corruption. Aussi le patriotisme est-il un sentiment très beau et très bon : « Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été pro-

duits par l'amour de la Patrie : ce sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour-propre à toute la beauté de la vertu lui donne une énergie qui, sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions... » Il faut inspirer le patriotisme aux enfants dès leurs plus jeunes ans ; « l'éducation doit donner aux âmes la forme nationale et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité... »

Il y a ceci à remarquer, cependant, que l'amour de la patrie diminue l'amour de l'humanité, comme, inévitablement, l'amour de l'humanité exténuerait l'amour de la patrie.

— Non pas, dit Rousseau très spirituellement, et il me paraît que c'est précisément le contraire. C'est en s'étendant à toute la terre que le sentiment de l'humanité s'affaiblit pour se disperser, et c'est en se concentrant sur la patrie qu'il existe ; et l'on n'a jamais aimé tous les hommes que pour se dispenser d'aimer ses concitoyens : « Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie et du Japon comme de celles d'un peuple européen. Il faut borner l'intérêt pour lui donner de l'activité. Or, comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec

qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir et par l'intérêt commun qui les réunit. »

La Patrie c'est l'humanité qu'on peut aimer ; l'humanité est la patrie de ceux qui n'ont pas de patrie et qui n'ont pas non plus d'humanité. Voyez Socrate et Caton ; « osons opposer » l'un à l'autre. « Socrate était plus philosophe, Caton plus citoyen. Athènes était déjà perdue et Socrate n'avait plus de patrie que le monde entier ; Caton porta toujours la sienne au fond de son cœur. Il ne vivait que pour elle et ne put lui survivre. La vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes ; mais, entre César et l'Empire, Caton semble un dieu parmi les mortels. L'un instruit quelques particuliers, combat les sophistes et meurt pour la vérité : l'autre défend l'État, la liberté, les lois contre les conquérants du monde et quitte enfin la terre quand il n'y voit plus de patrie à servir. Un digne élève de Socrate serait le plus vertueux de ses contemporains ; un digne émule de Caton en serait le plus grand. La vertu du premier ferait son bonheur, le second chercherait son bonheur dans celui de tous. Nous serions *instruits* par l'un et conduits par l'autre, et cela seul déciderait de la préférence ; car on n'a jamais fait un peuple de sages ; mais il n'est

pas impossible de rendre un peuple heureux. Voulons-nous que les peuples soient vertueux, commençons *donc* par leur faire aimer leur patrie (1).

Cependant, et ici Rousseau est très d'accord avec lui-même, ne nous dissimulons pas que la patrie contient la ruine de la patrie, comme la société contient la ruine de la société. Remontons à l'état de nature. La société se forme ; elle n'est d'abord qu'une association familiale de chasseurs pêcheurs et cueilleurs. La patrie existe. Elle est même dans le meilleur état où elle puisse être ; car la liberté, l'égalité et la fraternité y existent. Mais en se *fixant*, par la propriété et par tous les genres d'inégalités qu'elle engendre, la patrie *élimine progressivement de son sein un certain nombre, un nombre immense d'hommes qui pourraient être patriotes et qui n'ont plus aucune raison de l'être, de sorte qu'à se concentrer et à se solidifier la patrie s'affaiblit et tend à son exténuation.* « La multitude, opprimée au dedans

(1) Et non pas : « Voulons-nous que les peuples soient patriotes, commençons par les rendre vertueux », ce qui semble être la méthode de Socrate. Ce paragraphe n'est pas faux. Cependant je crois que Socrate (c'est-à-dire Platon) a parfaitement eu un dessein patriotique et que c'est pour régénérer *les Athéniens* qu'il a écrit. C'est une des choses que j'ai essayées de mettre en lumière dans mon *Pour qu'on lise Platon.*

par suite des précautions mêmes qu'elle avait prises contre ce qui la menaçait au dehors, l'oppression s'accroît continuellement sans que les opprimés puissent jamais savoir quel terme elle aura ; les droits des citoyens et les libertés nationales s'éteignent peu à peu, et les réclamations des faibles sont traitées de murmures séditieux... C'est du sein de ce désordre que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il a aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parvient enfin à fouler aux pieds toutes les lois... C'est ici le dernier terme de l'inégalité et le point extrême qui ferme le cercle et touche un point dont nous sommes partis ; c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien » — et personne n'ayant plus le moindre intérêt à être opprimé par un tyran plutôt que par un autre, par un despote national plutôt que par un despote étranger, il n'y a plus de patriotes et par conséquent plus de patrie.

Donc ce qui peut maintenir la patrie, c'est la liberté et l'égalité. « Comment les hommes aimeraient-ils leur patrie si la patrie n'est rien de plus pour eux que pour des étrangers et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne. Ce serait bien pis s'ils n'y jouissaient pas même de la sûreté civile et que leurs biens,

leur vie ou leur liberté fussent à la discrétion des hommes puissants sans qu'il leur fût possible ou permis d'oser réclamer les lois. Alors, soumis aux devoirs de l'état civil, sans jouir même des droits de l'état de nature et sans pouvoir employer leurs forces pour se défendre, ils seraient dans la pire condition où se puissent trouver des hommes libres [des hommes qui devraient être libres], et le mot de patrie ne pourrait avoir pour eux qu'un sens odieux ou ridicule. »

Donc, patrie, amour profond de la patrie, source de toutes les grandes choses ; mais, pour que la patrie existe, autant de liberté et d'égalité que possible, afin que les citoyens conservent des raisons de l'aimer. Ceci est simplement la raison même.

Rousseau a peu parlé, tout compte fait, de la patrie ; mais pour qu'on voie quelle était l'originalité et quelle était la portée de ce qu'il en disait au temps où il le disait, il faut mettre en parallèle avec ce que nous venons de citer de lui l'article *Patrie* dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Il est entendu que Voltaire est antipatriote par excellence ; mais on sait aussi qu'il n'aime pas écrire des choses qui aillent contre l'opinion générale de son temps. Son article peut donc être considéré comme (approximativement) ce que pensait le siècle « ni chrétien ni français »

pour lequel il écrivait : « Un juif (1) a-t-il une patrie ? S'il est né à Coïmbre au milieu de gens qui ne songent qu'à le brûler, peut-il aimer Coïmbre ? Sa patrie est-elle Jérusalem ? Il ne l'a connaît pas. Le Banian, l'Arménien qui passent leur vie à courir dans tout l'Orient et à faire le métier de courtiers, ont-ils une patrie ? En Europe tous ces meurtriers qui louent leurs services et qui vendent leur sang au premier roi qui peut le payer ont-ils une patrie ? Ils en ont bien moins qu'un oiseau de proie. Les moines oseraient-ils dire qu'ils ont une patrie ? Ce mot de patrie sera-t-il bien convenable dans la bouche d'un Grec qui ignore s'il y eût jamais un Miltiade, un Agésilas et qui sait seulement qu'il est l'esclave d'un janissaire, lequel est l'esclave d'un bacha, lequel... ? Un jeune garçon pâtissier qui avait été au collège et qui savait encore quelques phrases de Cicéron se donnait un jour des airs d'aimer sa patrie. « Qu'entends-tu par ta patrie ? lui dit un voisin. Est-ce ton four ? Est-ce le village où tu es né et que tu n'as jamais revu ? Est-ce la rue où demeurent ton père et ta mère qui se sont ruinés et qui t'ont réduit à enfourner des petits pâtés pour vivre ?

(1) J'abrège un peu tout cet article ; mais en se reportant au texte on verra que je suis exact.

Est-ce l'hôtel de ville où tu ne seras jamais clerc d'un quartinier ? Est-ce l'église Notre-Dame où tu n'as pu parvenir à être enfant de chœur, tandis qu'un homme absurde est archevêque et duc avec vingt mille louis de rente ? » Le garçon pâtissier ne sut que répondre. Un penseur qui écoutait cette conversation conclut que dans une patrie un peu étendue il y avait souvent plusieurs millions d'hommes qui n'avaient pas de patrie. Toi, voluptueux Parisien, qui n'as jamais fait d'autre grand voyage que celui de Dieppe pour y manger de la marée fraîche, qui ne connais que ta maison vernie de la ville, ta maison de campagne et ta loge à l'Opéra, tu aimes tout cela et tu aimes encore les filles que tu entretiens, le vin de Champagne qui t'arrive de Reims et tes rentes de l'hôtel de ville ; et tu dis que tu aimes ta patrie ! En conscience un financier aime-t-il cordialement sa patrie ? L'officier et le soldat qui dévasteront leurs quartiers d'hiver si on les laisse faire ont-ils un amour bien tendre pour les paysans qu'ils ruinent ? Où était la patrie du duc de Guise le Balafré, des cardinaux La Balue, Duprat, Lorraine, Mazarin ? Je voudrais bien qu'on me dît quelle était la patrie d'Abraham. Le premier qui a écrit que la patrie est où l'on se trouve bien est, je crois, Euripide dans son *Phaëton*. « La patrie est partout le sol qui vous

nourrit. » Mais le premier homme qui sortit du lieu de sa naissance pour chercher ailleurs son bien-être l'avait dit avant lui... Plus la patrie devient grande, moins on l'aime ; car l'amour partagé s'affaiblit ; il est impossible d'aimer tendrement une famille trop nombreuse qu'on connaît à peine... Il est triste que souvent, pour être bon patriote, on soit l'ennemi du reste des hommes. Etre bon patriote, c'est souhaiter que sa ville s'enrichisse par le commerce et soit puissante par les armes. Il est clair qu'un pays ne peut gagner sans que l'autre perde et qu'il ne peut vaincre sans faire des malheureux. Telle est la condition humaine que souhaite la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins. Celui qui voudrait que sa patrie ne fût jamais ni plus grande, ni plus petite, ni plus riche, ni plus pauvre, serait citoyen de l'Univers. »

Dans tout cet article il n'y a que dix lignes où Voltaire admette le sentiment de la patrie et conçoive en quoi, à la rigueur, il est possible qu'il existe. « Qu'est-ce donc que la patrie ? [faites bien attention !] ne serait-ce pas, par hasard, un bon champ dont le possesseur, logé commodément dans une maison bien tenue, pourrait dire : « *Ce champ, cette maison sont à moi ;* j'y vis sous la protection des lois qu'aucun tyran ne peut enfreindre. *Quand ceux qui possèdent,* comme

moi, s'assemblent pour leurs intérêts communs, j'ai ma voix dans cette assemblée ; je suis une partie de la communauté, une partie de la souveraineté : voilà ma patrie. »

Très intéressant. Quand Voltaire essaye de comprendre l'idée de patrie, il la comprend ainsi : le sentiment de la patrie, c'est le sentiment de la propriété, la patrie c'est la propriété garantie par des lois et par des institutions qui soutiennent les lois.

Il résulte de cette comparaison que selon Rousseau la propriété est la cause première de la décadence de l'idée de patrie et de la décadence de la patrie, et que pour Voltaire la propriété c'est la patrie même. Pour Voltaire (malgré ce qu'il a dit du riche Parisien propriétaire à la ville et à la campagne ; il est trop étourdi pour écrire deux pages sans se contredire) personne ne peut être patriote si ce n'est les propriétaires. Pour Rousseau la propriété n'empêche pas d'être patriote, mais elle peut tendre à constituer un état où personne ne le soit, et le patriotisme n'est pas fondé sur l'amour de la propriété et des lois qui la garantissent ; il est fondé sur l'amour *de la nation* et des lois qui font cette nation libre : « Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère *l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté.* »

Toujours est-il qu'au siècle « ni chrétien ni français » ce Genevois venait prêcher avec emportement « tout ce qu'il comprenait dans le christianisme » et l'amour de la France. Il cherchait un peu l'originalité ; mais il était bien foncièrement original.

Les idées de Rousseau sur la guerre sont un peu confuses, ce qui du reste lui fait honneur. Il est partagé entre son patriotisme qui est, comme on l'a vu, singulièrement vif, et son amour naturel pour la paix qui n'est pas moins profond. Il ne comprend pas un homme qui n'est pas toujours prêt à sacrifier sa vie pour le salut et même pour la gloire de sa patrie, et il rêve pour ainsi dire sans cesse : 1° un système de gouvernement fédératif qui ferait de chaque nation un certain nombre de petits Etats ; 2° une fédération entre tous les petits Etats y compris les petits Etats débris des grands ; de sorte qu'il n'y aurait par exemple en Europe que de petits Etats, qui à la vérité pourraient se faire la guerre ; mais qui ne se feraient que des guerres de peu d'importance et facilement répressibles par le reste de la confédération restée en paix ; système excellent, de toute beauté et de toute bonté, et qu'il ne s'agit que de pouvoir atteindre.

Mais, du reste, il entend très bien ce que c'est que la guerre et pourquoi elle est si nécessaire, je veux dire si constitutionnelle dans le genre humain qu'elle durera jusqu'à ce que le genre humain ait profondément modifié sa nature. La guerre, c'est *la loi de nature* entre les peuples et non plus entre les hommes : « [Les sociétés ayant été établies] et le droit civil étant devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les différentes sociétés. » Les corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les individus d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été entre les individus... (1). — « D'homme à homme nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois ; de peuple à peuple chacun jouit de la liberté naturelle. »

Ceci même est révélateur d'un état général qui a précédé l'invention sociale et qui sans doute l'a amenée. Les guerres entre peuples sont figuratives des guerres entre individus qui avaient lieu avant que les sociétés existassent. Rousseau en convient et le dit.

Par conséquent, pourrait-on lui faire observer,

(1) Inégalité.

l'état de guerre *est bon*, puisqu'il est l'état de nature, et ceux-là ont raison (Joseph de Maistre, général Dragamirof, de Moltke, Proudhon, Anatole France) qui proclament que la guerre est un bienfait pour l'humanité. L'humanité a quitté l'état de nature, et c'est la cause de toutes ses décadences et de tous ses malheurs ; la guerre, état de nature entre les nations, la régénère en la ramenant à ses origines, en lui rendant les vertus d'endurance, d'énergie, d'audace, de mépris de la mort que les individus perdent dans les sociétés civilisées. N'est-ce pas vrai ? N'est-ce pas la conséquence absolument logique de vos idées générales ?

Rousseau répondrait : *Non.* Il dirait : il ne faut pas confondre *la loi de nature* et *l'état de nature.* Si j'ai employé indifféremment plus haut les deux mots, j'ai été exact quand j'ai dit *loi de nature* et me suis trompé quand j'ai dit *état de nature.* La *loi de nature,* c'est de n'avoir pas de loi, c'est de n'avoir pas de droit ; et c'est en cela que la guerre entre les peuples est une application de la loi de nature ; mais *l'état de nature* est un état pacifique où les hommes n'ont pas de loi, il est vrai, ne connaissent pas de droit, agissent chacun selon sa force, il est vrai, donc *pourraient* user de violence les uns contre les autres ; mais *ne le font pas, parce qu'ils sont bons.*

Rousseau dirait cela puisqu'il l'a écrit : « N'allons pas conclure avec Hobbes, que l'homme soit naturellement méchant... Il devait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était le plus propre à la paix et le plus convenable au genre humain. Le méchant, dit Hobbes, est un enfant robuste. [Soit] mais il reste à savoir si l'homme sauvage est un enfant robuste... [Non, c'est un enfant innocent] Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison les empêche d'abuser de leurs facultés, de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons. *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis...* [De plus l'homme primitif a la pitié, absolument *naturelle* à l'homme. Donc] avec des passions si peu actives et un frein si salutaire, les hommes, plutôt farouches que méchants et plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvaient recevoir que tentés d'en faire à autrui, n'étaient pas sujets à des démêlés fort dangereux... » Donc l'état de guerre ne ramène point l'humanité à *l'état de nature* et par conséquent ne la régénère pas ; mais il la ramène à *la loi de nature*, c'est-à-dire à l'absence de loi, qui n'est le droit de la force

qu'en puissance, qui aurait pu jeter les hommes les uns contre les autres ; mais qui ne l'a pas fait parce qu'ils étaient sans passions, et c'est bien « de l'état social que naît l'état de guerre[1]. »

La suite complète des idées de Rousseau est évidemment celle-ci :

L'état de nature, c'est-à-dire de société primitive (tribus, patriarcat), est un état absolument ou presque absolument pacifique (quelquefois un léger démêlé).

La multiplication de l'espèce, rapprochant les tribus, faisant qu'il n'y a plus de vide entre elles, amène l'agression des tribus les unes contre les autres ; alors et surtout à partir du moment où il y a des propriétés cultivées, — âge du fer et du blé, — des champs fertiles qui tentent la cupidité, la tribu se contracte pour se défendre, et l'état de guerre commence et c'est la *loi de nature* (au plus fort la possession) qui règne.

Cette *loi de nature* est d'autant plus supprimée entre les individus d'un peuple, pour que la société soit forte, qu'elle est plus fréquemment appliquée entre peuples ; et d'autant plus fréquemment appliquée par un peuple aux autres

(1) *Que l'état de guerre naît de l'état social,* fragment jusque-là inédit, publié récemment par M. Dreyfus-Brisach.

peuples, parce qu'il est fort, qu'elle est supprimée chez lui, ce qui fait sa force.

Si bien qu'on peut dire que la *loi de nature*, ou état de guerre, a créé la société et aussi, continuement, indéfiniment, progressivement, naît d'elle.

L'état de guerre nous ramène non à l'*état de nature*, mais aux premières sociétés organisées qui viennent précisément de quitter l'état de nature en se rencontrant et en se choquant les unes contre les autres.

Ces premières sociétés conservaient encore beaucoup des vertus de l'*état de nature* (endurance, patience, robustesse, énergie) et y ajoutaient des qualités nouvelles (audace et mépris de la mort). Voilà pourquoi, à la fois, la guerre est absolument le contraire de l'état de nature et est horrible ; et *nous en rapproche*, incontestablement, et a sa beauté et sa grandeur.

Il ne faut pas s'y laisser séduire et il faut chercher un état international qui, faisant qu'il n'y eût pas des gros et des petits, mais seulement des petits, constituerait une espèce d'*état de nature international* en ce sens qu'entre tous ces petits peuples, comme entre les hommes faibles et innocents de l'état de nature, il ne pourrait y avoir que de légers démêlés encore que la *loi de nature* fût leur loi.

Je ne réponds de rien, mais il me semble que c'est là, rétablie tant bien que mal, la suite des idées de Rousseau sur ce point, suite que ce n'est pas ma faute s'il n'a établie en aucun de ses ouvrages :

Rentrons en deçà des frontières.

Rousseau est profondément socialiste c'est-à-dire, car le mot est vague, a horreur du luxe, a horreur de la richesse, a horreur de la propriété et souhaite entre les hommes l'égalité réelle, la prétendue égalité de droits n'étant qu'un leurre.

Son horreur du luxe tient à son caractère, à ses idées générales sur la vie simple des peuples primitifs, à tout ce qui en lui a été *permanent*. Il a été suffoqué par les théories sur la légitimité et l'utilité sociale du luxe, théories qui s'épanouissaient autour de lui plus qu'en tout autre temps. Le premier, du moins c'est Rousseau qui le dit, qui ait émis ces théories, « le premier qui ait publié cette doctrine empoisonnée », est François Melon, qui fit paraître, en 1734, l'*Essai politique sur le commerce*, livre extrêmement intelligent et même assez profond, que Montesquieu et Voltaire connaissent bien et qui représentait le luxe comme nécessaire pour la circulation des richesses, comme stimulant de l'industrie et comme « l'âme même d'un grand Etat ».

Avant Melon (comment Rousseau ne l'a-t-il pas remarqué ?), mais surtout après, Montesquieu a soutenu vivement cette doctrine : « Pour qu'un homme vive délicatement, écrit Usbeck à Rhédi, il faut que cent autres travaillent sans relâche... [Or] je suppose qu'on ne souffrît dans un royaume que les arts absolument nécessaires à la culture des terres et qu'on en bannît tous ceux qui ne servent qu'à la volupté, cet Etat serait le plus misérable qu'il y eût au monde... cette circulation de richesses et cette progression de revenus qui vient de la dépendance où sont les arts les uns des autres cesseraient absolument ; chacun ne tirerait de revenus que de sa terre et n'en tirerait précisément que ce qu'il lui faudrait pour ne pas mourir de faim. Mais comme ce n'est pas la centième partie du revenu d'un royaume, il faudrait que le nombre des habitants diminuât à proportion et qu'il n'en restât que la centième partie... Les arts du luxe ont un secret : [*ils tirent quelque chose de rien*] avec une pistole de couleur un peintre fera un tableau qui lui en vaudra cinquante. On en peut dire autant des orfèvres, des ouvriers en laine, en soie et de toutes sortes d'artisans. »

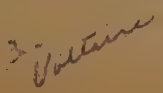
Plus tard, dans l'*Esprit des Lois*, il envisagera le luxe à une foule de points de vue, selon la fertilité ou l'infertilité des terres, selon la den-

sité de la population, selon la forme du gouvernement, monarchie, aristocratie ou république, etc., et il le louera ou le blâmera selon les cas ; sa conclusion, la plus raisonnable du monde, semble devoir être cherchée dans ce paragraphe : « Là où les richesses sont inégalement partagées, il faut qu'il y ait du luxe. Si les riches n'y dépensent pas beaucoup les pauvres mourront de faim. *Il faut même que les riches y dépensent à proportion de l'inégalité des fortunes* et que, comme nous l'avons dit, le luxe augmente dans cette proportion. Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu. »

Ainsi l'égalité se rétablit, partiellement, par l'excès même de l'inégalité et par les besoins que l'inégalité crée chez ceux qui en sont les privilégiés. Le démocratisme du riche c'est sa prodigalité ; le riche démocrate c'est le riche fastueux; le riche qui vit démocratiquement est le plus monstrueux des aristocrates.

Mais au lieu de rétablir indirectement l'égalité après l'avoir détruite, pourquoi simplement n'y pas rester ? C'est ce que dira Rousseau ; mais n'anticipons pas.

Voltaire, prompt à prendre la balle, un an après le livre de François Melon, donnait le



Mondain qui n'est qu'une plaisanterie d'élève de seconde et, à cause du bruit que fit le *Mondain*, la *Défense du Mondain* et *Sur l'usage de la vie*, qui sont pièces plus sérieuses et où il y a quelques idées :

> Sachez surtout que le luxe enrichit
> Un grand Etat s'il en perd un petit.
> . . . . . .
> Le riche est né pour beaucoup dépenser,
> Le pauvre est fait pour beaucoup amasser.
> . . . . . .
> Le pauvre vit des vanités des grands.

Rousseau est littéralement exaspéré de ces impertinences. Il ne voit pas la nécessité de sortir de l'égalité vertueuse pour rétablir une manière d'égalité par la pratique des vices : « Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres ; mais s'il n'y avait point de luxe, il n'y aurait point de pauvres. Le luxe nourrit cent pauvres dans les villes et en fait périr cent mille dans nos campagnes. L'argent qui circule entre les mains des riches et des artistes pour fournir à leurs superfluités est perdu pour la subsistance du laboureur, et celui-ci n'a point d'habits précisément parce qu'il faut du galon aux autres. Il faut des jus dans notre cuisine : voilà pourquoi tant de malades manquent de bouillon. Il faut des liqueurs pour

nos tables : voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. Il faut de la poudre à nos perruques : voilà pourquoi tant de pauvres manquent de pain. — Je conviens que le luxe sert au soutien des Etats comme les cariatides servent à soutenir les palais qu'elles décorent, ou plutôt comme les poutres dont on soutient les bâtiments pourris et qui souvent servent à les renverser. Hommes sages, sortez de tout bâtiment qu'on étaie. — Mes adversaires sont bien heureux que la coupable délicatesse de notre langue m'empêche d'entrer là-dessus dans des détails qui les feraient rougir de la cause qu'ils défendent (1). »

(1) Il veut dire sans doute : que ne faites-vous l'éloge des courtisanes ? Elles sont le principal luxe des riches utiles à l'Etat par leur prodigalité. Ce sont elles, qui, luxe des riches et luxueuses elles-mêmes, drainent l'argent des grands seigneurs, le font passer aux artistes qui, luxueux eux-mêmes, quoique plus modérément, nourrissent le peuple qu'ils emploient. Elles sont donc le principal instrument du rétablissement de l'égalité. Que ne faites-vous leur apologie et leur panégyrique ? Que ne criez-vous : « Honneur à Aspasie démocrate ! A Laïs la démocratie reconnaissante ! » C'est cependant à quoi votre argumentation vous amène et vous condamne. — Je n'aperçois que ce que je suppose ici comme pouvant être dit, a été dit en effet, quelques années plus tard par Helvetius dans son livre de *l'Esprit :* « Dans un sens politique les femmes galantes sont plus utiles à l'Etat que les femmes sages » ; et que Rousseau lui répond : non pas même dans le sens politique ; « l'une [la femme sage] soulage des gens qui souffrent ; l'autre favorise des gens qui veulent s'enrichir : en excitant l'industrie des artisans du luxe, elle

Il dira encore en citant Melon : « Je ne crains point de combattre, seul dans mon siècle, ces maximes odieuses qui ne tendent qu'à détruire et à avilir la vertu et à faire des riches et des misérables, c'est-à-dire toujours [de part et d'autre] des méchants. On croit m'embarrasser beaucoup en me demandant à quoi il faut borner le luxe. Mon sentiment est qu'il n'en faut pas du tout. Au delà du nécessaire physique tout est source de mal. La nature [elle-même] ne nous donne que trop de besoins ; et c'est au moins une très haute imprudence de les multiplier sans nécessité et de mettre ainsi son âme dans une plus grande dépendance. »

Par une suite assez naturelle des idées, Rousseau a horreur de la richesse, en soi d'abord, ensuite parce qu'elle permet à un homme d'en acheter un autre, d'être propriétaire d'un homme parce que celui-ci est pauvre et que, lui, il est riche. C'est ce qui revient toujours quand Rousseau parle de pauvreté et de richesse : « Avant que ces mots affreux de *mien* et de *tien* fussent inventés ; avant qu'il y eût cette espèce

en augmente le nombre : en faisant la fortune de deux ou trois elle en excite vingt à prendre un état où ils resteront misérables ; elle multiplie les sujets dans les professions inutiles et les fait manger dans les professions nécessaires. »

d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres et cette autre espèce d'hommes fripons et meurtriers *qu'on appelle esclaves ;* avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de faim ; avant qu'une dépendance naturelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres, je voudrais bien savoir en quoi pouvaient consister ses vices et ces crimes qu'on leur [aux hommes primitifs] reproche avec tant d'emphase ».

(Remarquez que Rousseau, tout en étant outré de ceci *surtout* qu'un homme, parce qu'il est riche, puisse mettre un autre sous sa dépendance, comprend très bien, en son large bon sens, qu'il y a là une double dépendance, une dépendance réciproque, et que le riche qui se fait servir n'est guère moins assujetti à celui qui le sert que celui qui le sert ne l'est à lui. J'ai souvent essayé de mettre en lumière cette vérité, qui est le vrai point de la question.)

Ailleurs : « Il suit de cet exposé que l'inégalité, presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et du progrès de l'esprit humain, et devient enfin stable et légitime [constituée] par l'établissement de la propriété et des lois... Il est manifestement contre la loi de nature, de

quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.

— Donc pas de propriété ? — Ici Rousseau a hésité, comme hésiteront longtemps ceux qui auront adopté ses maximes et qui seront pénétrés de son esprit. Il est bien certain que c'est la propriété, il s'est tué à le dire, qui a été le fondement de l'inégalité parmi les hommes et l'inégalité la source de tous leurs malheurs : « Avant que ces mots affreux de *tien* et de *mien* fussent inventés... — Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire ceci est à moi et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant le fossé, eût crié à ses semblables : gardez-vous d'en croire cet imposteur ! Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. » C'est donc bien la propriété qui, fondant l'inégalité, *change* le genre humain, le fait passer de l'état d'innocence et de bonheur à l'état de criminalité et de misère. On dit beaucoup : « les hommes sont partout les mêmes. »

Parfaitement ; mais l'état social où ils vivent change les *directions* de leurs penchants, immuables en soi : « Le sauvage est un homme et l'Européen est un homme. Le demi-philosophe conclut aussitôt que l'un ne vaut pas mieux que l'autre ; mais le philosophe dit : En Europe le gouvernement, les lois, les coutumes, l'intérêt, tout, met les particuliers dans la nécessité de se tromper mutuellement et sans cesse ; il faut qu'ils soient méchants pour être sages [pour se défendre contre les fripons ; *solidarité du mal*, si bien analysée par Renouvier dans sa *Science de la morale*], car il n'y a pas de plus grande folie que de faire le bonheur des fripons aux dépens du sien. Parmi les sauvages, l'intérêt personnel parle aussi fortement que parmi nous ; mais il ne dit pas les mêmes choses ; l'amour de la société et le soin de leur commune défense sont les seuls liens qui les unissent ; ce mot de PROPRIÉTÉ, qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens pour eux ; ils n'ont entre eux nulle discussion d'intérêt qui les divise ; rien ne les porte à se tromper l'un l'autre ; l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire et qu'ils méritent tous. Il est très possible qu'un sauvage fasse une mauvaise action ; mais il n'est pas possible qu'il prenne l'habitude de mal faire, parce que cela ne lui serait bon à rien. »

— Donc pas de propriété ? — Jamais Rousseau n'a été jusque-là. D'abord parce que, comme nous le savons, ses positions sont toujours radicales et ses conclusions toujours timides ; ensuite, sur ce point précis, parce que l'unique passion sociale de Rousseau est l'égalité et que l'égalité, une égalité qui ne serait jamais absolue et qui serait toujours un peu précaire, mais enfin une quasi-égalité, destructrice des immenses différences entre le riche et le pauvre, destructrice de la dépendance du pauvre relativement au riche, destructrice du luxe et de la corruption qui le suit, pourrait subsister concurremment avec la propriété, la petite propriété, et il semble que cette égalité-là suffirait à Jean-Jacques Rousseau. Aussi n'a-t-il jamais été, quoique dénonçant la propriété comme source de toutes les misères humaines, jusqu'à en souhaiter nettement l'abolition (1). Aussi on le voit tantôt (dans le *Contrat social*) admettre que l'Etat s'empare, non jamais d'*une* propriété, ce qui serait une oppression, mais de *toutes* les propriétés, ce qui serait un simple retour à l'Etat collectiviste ; tantôt (dans le *Gouvernement de Pologne*) préparer une *loi de maximum* en matière de propriété, ce qui est

(1) Deux fois souligné par Rousseau (préface de *Narcisse*).

un acte de partagisme. « Chaque membre de la communauté se donne à elle, au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces dont les biens qu'il possède font partie. Ce n'est pas que, par cet acte, la possession change de nature en changeant de mains et devienne *propriété* dans les mains du souverain ; mais comme les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la *possession* publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable, sans être plus légitime, au moins pour les étrangers ; car l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social qui, dans l'Etat, sert de base à tous les droits ; mais il ne l'est, à l'égard des autres personnes, que par le droit de premier occupant, qu'il tient des particuliers. »

Traduction, ce me semble, exacte : *Il n'y a pas de propriété*, il n'y en a *jamais ;* les fruits sont à tous et la terre n'est à personne ; il y a *possession* du premier occupant ; cette possession, quand la société s'organise, l'individu l'apporte à la société comme toutes ses forces ; cette possession ne change pas de nature en entrant aux mains de la communauté ; elle ne devient pas propriété légitime ; elle est toujours possession ; mais seulement elle est possession consacrée par les

lois ; elle n'est pas légitime ; mais elle est légale, et le possesseur individuel est fort, dans sa possession, du caractère de détenteur légal que son annexion à la société lui a conféré, que sa connexion avec la société lui conserve ; il va sans dire que relativement à l'étranger ni la communauté ni le détenteur individuel n'ont d'autre caractère que de premiers occupants, puisqu'il n'y a pas de propriété et puisque, d'autre part, de peuple à peuple il n'y a pas de lois. — En conséquence de ceci qu'il n'y a pas de propriété, l'Etat est pour ainsi parler l'unique propriétaire, en ce sens que la possession que vous avez, vous individu, a monté d'un degré par l'établissement du pacte social et, de possession de premier occupant, est devenue possession garantie ; cette garantie que l'Etat vous donne le fait possesseur éminent ; c'est pour cela que nous avons dit : « l'Etat, par le pacte social, est *maître* de tous les biens du citoyen ». — Donc il peut les leur reprendre ? — Oui ; mais *à tous*, et jamais à *quelqu'un d'eux*. A quelqu'un d'eux ce serait un acte de violence, à tous, ce n'est que la société *se refaisant*, s'établissant sur des bases nouvelles, ou renouvelées, qu'elle juge meilleures que celles où elle était assise hier ; *la* propriété individuelle est inviolable pour le gouvernement autant que pour les particuliers ; mais *toutes*

les propriétés individuelles peuvent être reprises par un acte de volonté du souverain : « Le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier ; ni de plusieurs ; mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous, comme cela se fit à Sparte du temps de Lycurgue. » — Collectivisme (1).

Voilà Rousseau se dirigeant vers le collectivisme. Mais ailleurs — *Gouvernement de Pologne* — c'est vers le partagisme qu'il se dirige, vers, comme j'en ai prévenu, une loi de maximum en matière de propriété : « Nul ne pourra posséder plus de... [chiffre à fixer selon l'état économique du pays] terres. Celui qui aura cette quantité pourra, par échanges, acquérir des quantités pareilles, mais non plus grandes. » Or ceci est en contradiction avec le principe établi plus haut qui est que l'Etat ne peut pas légitimement confisquer *une* propriété et ne peut que les confisquer *toutes*. En bornant ma possession à telle étendue de terres, voici que l'Etat me confisque tout le sol mien qui dépasse cette étendue. Donc Rousseau est partagiste et non plus collectiviste.

(1) Bien entendu je ne fais pas même entrer en ligne de compte la leçon de propriété donnée dans *Emile*. Il ne s'agit là que de faire l'éducation d'un enfant engagé dans une société acquise, constituée, et qu'on accepte telle qu'elle est faite ; il ne s'agit que de l'adaptation d'un jeune au monde où il devra vivre.

La vérité c'est que, à quelque époque qu'il écrive, il ne songe qu'à une quasi-égalité telle que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse. — « N'ayez, dit-il aux Polonais, ni millionnaires ni mendiants. » « Que nul citoyen, écrit-il dans le *Contrat social*, ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre ; — ne souffrez ni opulents ni gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes aux biens communs ; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, de l'autre les tyrans ; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté, l'un l'achète, l'autre la vend. » — Il faut « que le travail soit toujours nécessaire et ne soit jamais inutile ». Il ne faut pas abolir l'héritage : « L'esprit des [bonnes] lois est que de père en fils et de proche en proche les biens de famille en sortent [sortent de la famille] et s'aliènent le moins qu'il est possible. Il y a une raison sensible de ceci en faveur des enfants à qui le droit de propriété serait fort inutile si le père ne leur laissait rien et qui, de plus, *ayant souvent contribué par leur travail à l'acquisition des biens du père* sont, de leur chef, associés à son droit. [De plus] rien n'est plus funeste aux mœurs de la République que *les changements continuels d'état et de fortune entre les citoyens*, changements qui

sont la source de mille désordres, qui bouleversent et confondent tout et *par lesquels ceux qui sont élevés pour une chose, se trouvant destinés pour une autre, ni ceux qui montent ni ceux qui descendent ne peuvent prendre les maximes ni les lumières convenables à leur nouvel état et beaucoup moins en remplir les devoirs.* »

Et ceci est du pur traditionisme et du pur conservatisme.

Collectivisme en quelque sorte *fondamental* dans la pensée de Rousseau ; partagisme comme expédient dans certain cas ; conservatisme de bon citoyen de pays familial et patriarcal ; au milieu de toutes ces idées divergentes, une idée centrale, permanente et immuable : ni riches ni pauvres, voilà la santé des peuples; tel est le socialisme confus de Rousseau.

Mais il était, d'autre part, dirigé aussi vers le socialisme par sa passion de l'égalité, non plus par le goût, que nous venons de voir, d'une quasi-égalité des fortunes ; mais par la passion de l'égalité réelle, de l'égalité absolue et quand il obéissait à cette passion-ci, nous le voyons aller beaucoup plus loin, par incartades, par boutades peut-être, mais enfin beaucoup plus loin que tout à l'heure et d'une façon bien significative. D'abord il s'aperçoit très bien, comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, que

la fameuse égalité des droits, égalité devant la loi, est un leurre, ou une hypocrisie, en tout cas une ombre, si n'existe pas cette égalité réelle qui consiste en ce que nul ne *puisse* plus qu'un autre. Après avoir dit à la fin d'un chapitre du *Contrat social :* « Au lieu de détruire l'égalité naturelle le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes et, pouvant être inégaux en force et en génie ils deviennent tous égaux par convention et par droit » ; il hausse, en vérité, les épaules et il jette en note : « Sous les mauvais gouvernements cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. *Dans le fait* les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien ; d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. »

D'où il suit qu'il faut, pour que l'égalité de droits ne soit pas une simple figure de rhétorique, qu'il y ait partage, fréquemment renouvelé de la fortune publique ; ou qu'il y ait possession collective de la fortune publique ; car sans l'un ou l'autre de ces expédients,

dans dix ans, beaucoup n'auront rien et beaucoup auront trop.

Autre point de vue où Rousseau est entré plus d'une fois et très avant comme on va voir. J'ai souvent dit que si les hommes de la Révolution avaient dans la *Déclaration des droits de l'homme*, si vénérable du reste et pleine de vérités immortelles, écrit cette énormité : « Les *hommes sont égaux par la nature* », c'est qu'ils avaient voulu dire : « Les hommes *devraient être* égaux par la nature. Considérons-les comme l'étant. » Les inégalités naturelles choquent, en effet, le démocrate autant et je devrais dire beaucoup plus que les inégalités sociales. Qu'un homme naisse roi, ou naisse colonel, ou naisse millionnaire, ce sont inégalités révoltantes, mais que l'on sent que, parce qu'elles sont inégalités sociales, on peut abolir ; mais qu'un homme naisse robuste en face d'un infirme intelligent, en face d'un idiot, c'est là la vraie inégalité exaspérante, parce que, étant naturelle, elle est indestructible. Or, les hommes de la Révolution sentaient, ce qui était à les mettre en fureur, que tout ce qu'ils faisaient n'allait, comme a dit M^me^ de Staël, qu'à « remplacer les inégalités sociales par des inégalités naturelles », qu'à, en abolissant les inégalités sociales, réintégrer les inégalités naturelles. En effet, avant eux, que faisaient les

inégalités sociales ? Ceci surtout : elles empêchaient les inégalités naturelles d'avoir leur effet. Qu'un homme naisse roi, cela est monstrueux ; mais cela empêche cette autre monstruosité qu'un homme inintelligent *devienne* roi au détriment d'un imbécile qui est homme pourtant et qui a son droit d'homme comme tout autre. Qu'un homme naisse millionnaire, cela est épouvantable, mais cela empêche cette autre chose épouvantable qu'un homme, parce qu'il s'est donné la peine de naître intelligent, *devienne* millionnaire au détriment d'un autre qui est né portefaix et incapable d'être jamais autre chose. Les inégalités sociales sont une invention de la société pour refouler les inégalités naturelles. Donc, en supprimant les inégalités sociales et en réintégrant les inégalités naturelles, les hommes de la Révolution s'apercevaient très bien qu'ils allaient contre leur pensée qui était qu'il ne devait pas y avoir d'inégalité du tout ; et contre leur pensée aussi qui était que les inégalités naturelles sont plus intolérables encore que les inégalités sociales, étant d'une indestructibilité insolente.

C'est pour cela qu'ils affirmaient que, *tout au fond des choses*, les hommes étaient égaux de par la nature, ce qui voulait dire qu'en pure raison

il aurait dû en être ainsi et qu'il y avait lieu de protester contre la nature.

Or Rousseau, ce qui peut étonner de la part d'un homme de génie qui a largement profité des tendances inégalitaires de la nature, mais ce qui est tout naturel de la part d'un homme passionné d'égalité, va assez souvent dans le sens des négateurs de l'inégalité naturelle, et ceci est tout à fait à remarquer. C'est l'esprit de cette admirable page de l'*Inégalité parmi les hommes* qui a été beaucoup trop omise, qui n'a presque jamais été citée et qui contient un monde d'idées révolutionnaires et qui monte des abîmes de la pensée de Rousseau comme une lame de fond : « Errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître un individuellement, l'homme sauvage, sujet à peu de passions et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état ; il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt à voir, *et son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité*. Si, par hasard, il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait même pas ses enfants. L'art périssait avec l'in-

venteur. Il n'y avait ni éducation ni progrès ; les générations se multipliaient inutilement et, chacun partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans la grossièreté des premiers âges ; l'espèce était déjà vieille et l'homme restait toujours enfant. En effet, il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société. Ainsi un tempérament robuste ou délicat et la force ou la faiblesse qui en dépendent viennent souvent plus de la manière dure ou efféminée dont il a été élevé que de la constitution primitive du corps. Il en est de même des forces de l'esprit, et non seulement l'éducation met de la différence entre les esprits cultivés et ceux qui ne le sont pas ; mais elle augmente celle qui se trouve entre les premiers à proportion de la culture... Or si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducations et de genre de vie qui règne dans les différents ordres de l'Etat avec la simplicité et l'uniformité de la vie sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière et font exactement la même chose, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature

que dans celui de la société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution. »

Rousseau montrait ainsi *que les inégalités naturelles elles-mêmes étaient des inégalités sociales*, inventées, créées par la société ; donc qu'elles n'étaient pas plus respectables que les inégalités sociales, étant même chose ; que les inégalités dites sociales n'étaient qu'un prolongement des inégalités dites naturelles et qui n'étaient que les premières en date, que les premières obtenues, des inégalités sociales ; que par conséquent on pouvait affirmer les hommes égaux de par la nature et agir en conséquence ; — et il démontrait du même coup que l'on ne pouvait raisonner ainsi qu'en l'acceptant, lui, tout entier, qu'en acceptant toutes ses idées relatives à la supériorité de l'homme sauvage sur l'homme civilisé et que toute révolution ou évolution ayant pour pensée dirigeante le culte de l'égalité était par définition un retour à l'état sauvage (1).

(1) En 1759, quatre ans après avoir raisonné ainsi dans l'*Inégalité*, Rousseau jetait cette note aux marges du livre de l'*Esprit* d'Helvétius qui ne faisait guère que rééditer Rousseau, et par conséquent, en réfutant Helvétius, il ne laissait pas, sauf explication et raccordement toujours possibles, de se contredire lui-même : « Le principe duquel l'auteur déduit dans les chapitres suivants l'égalité natu-

Il y a plus. Suivez bien. Si les prétendues inégalités naturelles ne sont que des inégalités sociales, créées par la société (et nous ajouterions : accumulées par l'hérédité) ; si d'autre part les inégalités, écartant de l'état primitif, sont des déchéances et des décadences, la supériorité intellectuelle, en toute logique, doit être considérée comme motif d'exclusion et énergiquement refoulée, dans un Etat bien fait, dans une société saine. *La supériorité morale elle-même* doit être suspecte, pouvant être affectée et l'étant très facilement. Les constituants et les conventionnels auront donc tort en inscrivant dans leurs déclarations : « Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence dans

relle des esprits et qu'il a tâché d'établir au commencement de son ouvrage est que les jugements humains sont toujours purement passifs. Ce principe a été établi et discuté avec beaucoup de philosophie et de profondeur dans l'*Encyclopédie* à l'article *Evidence*. J'ignore quel est l'auteur de cet article ; mais c'est certainement un très grand métaphysicien ; je soupçonne l'abbé de Condillac ou M. de Buffon. Quoi qu'il en soit, j'ai tâché de combattre ce principe et d'établir l'activité de nos jugements dans les notes que j'ai écrites au commencement de ce livre (l'*Esprit* lui-même) et surtout dans la première partie de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Si j'ai raison et que le principe de M. Helvétius et de l'auteur susdit soit faux, les raisonnements des chapitres suivants, qui n'en sont que les conséquences, tombent, et *il n'est pas vrai que l'inégalité des esprits soit l'effet de la seule éducation, quoiqu'elle y puisse influer beaucoup.*

leurs élections que les vertus et les talents. » Voilà une erreur complète, et c'est précisément le contraire qu'il faut considérer comme la vérité : « Le goût des lettres annonce, dans un peuple, un commencement de corruption qu'il accuse très promptement. Car ce goût ne peut naître ainsi dans toute une nation que de deux mauvaises sources que l'étude entretient et grossit tour à tour : savoir l'oisiveté et le désir de se distinguer. Dans un Etat bien constitué chaque citoyen a ses devoirs à remplir, et ces soins importants lui sont trop chers pour lui laisser le loisir de vaquer à de frivoles spéculations. *Dans un Etat bien constitué tous les citoyens sont si bien égaux que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant, ni même comme le plus habile ; mais tout au plus comme le meilleur ; encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse ; car elle fait des fourbes et des hypocrites* (1). »

— Mais c'est du Babeuf !

— C'est du Babeuf pur. Toute la Révolution est dépassée. Jamais n'est apparu plus clairement jusqu'où va et jusqu'où ne peut pas ne pas aller la doctrine de l'égalité. Elle conduit, pour établir l'égalité réelle, et non pas factice et appa-

(1) C'est le texte le plus aigu de Rousseau. Il est de la *préface de Narcisse.*

rente, à l'abolition de la propriété individuelle et de tout moyen de la constituer, donc au collectivisme ; elle conduit, pour combattre les inégalités prétendues naturelles et qui ne sont, elles aussi, que des inégalités sociales et quelquefois des hypocrisies sociales, à niveler les talents, les intelligences et *même la vertu*, et à établir les « préférences » des Républiques saines sur le tirage au sort.

Mais tout cela est confus, tout cela n'a pas été coordonné par Rousseau. Tout cela reste à l'état de tendances, très fortes, extrêmement fortes ; mais seulement de tendances. Rousseau peut être et doit être, tout compte fait, considéré comme un socialiste et même, au point de vue du génie, comme le plus grand des socialistes. Le fond de Rousseau étant, à travers bien des contradictions, le culte de l'égalité, Rousseau devrait sinon aboutir, car il n'y aboutit point, du moins pencher à une manière de socialisme qui pour lui restait vague. Ce qu'il veut, en tout cas, bien fortement, précisément même, c'est, par delà cette égalité abstraite qui n'est que l'apparente et spécieuse égalité des droits entre le fort et le faible, le riche et le pauvre, cette égalité réelle qui est la suppression du fort, et du riche et qui, d'après Montesquieu déjà, est « l'âme même des démocraties ».

VIII

SES IDÉES POLITIQUES.

Non la sociologie confuse, encore que traversée d'éblouissants éclairs ; mais la politique précise, et cherchant même le dernier degré de précision, de Jean-Jacques Rousseau est contenue, comme on sait, dans le *Contrat social*, manuel de toutes les démocraties modernes.

Mais d'abord est-ce bien vrai que Rousseau a été démocrate ? La question, qui a été posée et très brillamment et résolue dans le sens de la négative, vaut qu'on la discute comme préjudiciellement.

D'abord on ne saura jamais à ne pas avoir un doute, ce que Rousseau entend exactement par le mot « citoyen ». Comme il appartient à un pays qui compte seize cents citoyens (y compris même les *bourgeois* qui ne portent pas le nom de *citoyens*) sur trente mille habitants, il est très possible que par citoyen il entende l'homme investi, par un privilège, dans une cité, du droit

de prendre part à la législation et au gouvernement de cette cité, et s'il entend par citoyen cet homme-ci, il est aristocrate : le gouvernement de Genève du temps de Rousseau est éminemment aristocratique.

S'il entend par citoyens tous les membres de la cité, tous ceux qui à un moment donné se sont réunis pour former un peuple et tous leurs descendants, il est démocrate exactement dans tous les textes où il parle de gouvernement, puisque dans tous ces textes la loi est toujours l'expression de la volonté générale des citoyens.

Mais *jamais* Rousseau n'a dit : « par citoyens j'entends tout le monde », ou : « par citoyen j'entends l'homme investi du droit de cité. » Deux textes *se rapprochent* de cette question ; mais ils ne sont décisifs ni l'un ni l'autre et l'un invite à conclure en un sens et l'autre à conclure en sens contraire, de sorte que l'hésitation subsiste.

Voici le premier, *Contrat social*, I, 6, note : « Cité. — Le vrai sens de ce mot s'est presque effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une cité et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité. Cette même erreur coûta cher autrefois aux Carthaginois. Je n'ai pas lu que le titre de *cives* ait jamais été donné aux sujets d'aucuns princes, pas

même, anciennement, aux Macédoniens, ni, de nos jours, aux Anglais, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls Français prennent tous familièrement ce nom de citoyens parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs dictionnaires (1), sans quoi ils tomberaient en l'usurpant dans le crime de lèse majesté : ce nom, chez eux, exprime une vertu et non un droit. Quand Bodin a voulu nous parler de nos citoyens et bourgeois, il a fait une lourde bévue en prenant les uns pour les autres. M. d'Alembert ne s'y est pas trompé et a bien distingué dans son article *Genève* les quatre ordres d'hommes, même cinq en y comprenant les simples étrangers qui sont dans notre ville, et dont deux seulement [les *citoyens* et les *bourgeois*] composent la République. Nul auteur français, que je sache, n'a compris le vrai sens du mot citoyen. »

(1) Dictionnaire de l'Académie française, édition la plus rapprochée, antérieurement, de la date du *Contrat social*, à savoir édition de 1740 : « Citoyen, s. m. *Habitant* d'une ville, d'une cité. Riche citoyen, Sage citoyen. On dit qu'un homme est citoyen pour dire que c'est un homme zélé pour sa patrie. Il a fait le devoir d'un bon citoyen. » Ce paragraphe : « on dit que... bon citoyen » n'apparaît qu'à la seconde édition (1718). Il y est tel que nous venons de le transcrire. Il est, comme nous venons de le dire, dans la troisième édition (1740). Il sera repris, tel que nous venons de le transcrire, dans la quatrième (1762) (note de M. Rébelliau).

Il est bien évident que Rousseau prévient ici que par *citoyen* il entend un homme ayant droit de cité et droits de participation au gouvernement dans un peuple où ces droits n'appartiennent pas à tout le monde.

Mais dans la *dédicace* à la République de Genève du *Discours de l'inégalité parmi les hommes*, il écrit : « Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi... J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les citoyens ; car qui peut mieux savoir qu'eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société ? ... » On me dira qu'il n'y a aucune opposition entre ce texte et le précédent, puisque Rousseau y emploie le mot *citoyen* et dans le sens, probablement, de la définition qu'il en donnait tout à l'heure, et que par conséquent il ne veut rien dire autre chose que ceci : un pays où les hommes nantis du droit de cité prennent part à la législation. Mais je réponds qu'alors la phrase de Rousseau voudrait dire : un pays où le droit de législation fût commun à tous ceux qui auraient le droit de législation, ce qui est une stupidité ; et que par conséquent *il faut*, pour que la phrase ait un sens, que le mot « citoyen » signifie « tout habitant du pays ». J'ajoute que la fin de la phrase confirme ce que j'avance. « Qui peut

mieux savoir qu'eux [que les citoyens] sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société. » Vivre ensemble dans une même société sont des termes tellement généraux qu'ils ne peuvent pas s'appliquer à seize cents aristocrates gouvernant trente mille habitants. Rousseau a évidemment en vue tous les habitants d'un pays qui font société ensemble, qui se reconnaissent comme socialement unis et par conséquent tous les habitants d'un pays, sauf les étrangers domiciliés. Cela me paraît peu douteux.

Ce qui est plus fort à mes yeux, c'est l'*ensemble* des œuvres politiques de Rousseau. Lisez au point de vue qui nous occupe toute l'*Inégalité* et tout le *Contrat social*, les ouvrages où Rousseau montre la société se formant et l'homme devenant citoyen, c'est toujours de *tous les hommes* qu'il parle, sans faire de distinction ni de restriction. Tous les hommes d'une région se réunissent en société, perdent la liberté individuelle et en échange participent à la législation, voilà ce qu'on voit dans tous les textes de l'*Inégalité* et du *Contrat*. Si Rousseau avait pensé que tous les hommes d'une région se réunissent, s'associent, et que dans cette association *les uns* perdent leur liberté individuelle et en échange participent à la législation, *les autres et*

les plus nombreux perdent la liberté individuelle et en échange ne reçoivent rien, d'abord toute l'argumentation de l'*Inégalité* et du *Contrat social* serait détruite, ce qui est peut-être à considérer, puisqu'il s'agit de montrer que l'homme se mettant en société perd quelque chose *et reçoit un équivalent ;* ensuite et en tout cas la chose était assez importante pour qu'il songeât à la dire, pour qu'il songeât à nous prévenir, autrement que dans une note confuse et jetée après coup, que le *Contrat social* asservit tout le monde, mais les uns avec compensation et les autres et les plus nombreux tout à fait gratuitement, ce qui est une idée qu'on peut avoir et trouver juste, mais si considérable qu'il vaut la peine de le déclarer cent fois plutôt qu'une et de ne jamais la perdre de vue. Il est probable que l'homme qui a écrit : « Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur » pensait que tous les habitants d'un pays doivent être citoyens, doivent être auteurs de législation ; car *tous* les habitants d'un pays sont soumis aux lois et par conséquent *tous* doivent les faire.

Il est de la dernière évidence pour moi que toutes les fois qu'il a parlé politique, Rousseau a entendu par citoyen ou comme devant l'être tout homme habitant un pays libre (sauf les

étrangers), et comme tel étant supposé avoir signé le pacte social.

Cette question éclaircie — plus ou moins et j'admets très bien qu'il reste un doute — Rousseau, pour ce qui est des tendances générales, des inclinations, des penchants, ce qui est autre chose, est-il démocrate ou aristocrate ? Il est démocrate essentiellement par son amour de l'égalité que vous avez vu à quel point il pousse, par son amour de la simplicité, par son horreur du luxe... il faudrait reprendre un à un tous les textes qu'à d'autres points de vue j'ai cités plus haut ; en voici quelques autres, très importants encore. Dans ses études sur la *Polysynodie* de l'abbé de Saint-Pierre, faisant remarquer, ce qu'il affirmera du reste toujours, que les intérêts des corps particuliers sont le plus souvent contraires à l'intérêt national, et « qu'à force d'être bon sénateur on devient enfin mauvais citoyen », il dit énergiquement *en conclusion :* « C'est ce qui rend l'aristocratie la pire des souverainetés. »

Notez ceci, qui me paraît très considérable : il est tellement démocrate qu'il s'imagine que Genève est une démocratie et qu'il en parle comme d'une démocratie. Or remarquez : il aime tellement son pays que l'amour de son pays et son titre de citoyen de Genève, c'est-à-

dire de membre de l'aristocratie de Genève, auraient dû le faire aristocrate. Pour qu'il voie dans Genève une démocratie il faut que son *sentiment* démocratique soit si fort qu'il l'amène à voir dans Genève une cité formée sur le modèle de ce sentiment, comme, quand nous aimons une personne, nous lui attribuons la qualité qu'elle a la moins, mais qui nous est chère et que nous voudrions tellement trouver en elle que nous l'y trouvons. Dans la lettre à d'Alembert : « Inégalité des fortunes... Dans une monarchie où tous les ordres sont intermédiaires entre le prince et le peuple, il peut être assez indifférent que quelques hommes passent de l'un à l'autre ; car, comme d'autres les remplacent, ce changement n'interrompt pas la progression. Mais *dans une démocratie*, dans une petite ville comme la nôtre, *où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports*, sitôt que le plus petit nombre l'emporte en richesse sur le plus grand... » Genève, ce qui est le contraire de la vérité, est donc, ici, considérée comme une démocratie où tous les sujets sont souverains, *tant* Rousseau est possédé de son idée et surtout de son sentiment démocratique.

Toute la *Dédicace* à la République de Genève du *Discours sur l'Inégalité* est dans le même sens

et dans le même esprit. Qu'elle est curieuse et qu'elle est importante, cette pièce ! Elle représente tellement Genève comme une démocratie et comme une démocratie où Jean-Jacques Rousseau aurait voulu vivre, qu'elle a l'air d'une ironie perpétuelle. Il n'est pas impossible qu'elle en soit une, où tout au moins que quelque filet d'ironie ne s'y glisse quelquefois. Mais qu'importe pour ce que nous cherchons, puisque le certain est que Rousseau y trouve son idéal de République et que cet idéal, c'est une démocratie pure ? « Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des facultés humaines [limitée à ce que les facultés humaines peuvent atteindre]... J'aurais voulu naître dans un pays *où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt*, afin que les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun, *ce qui ne pouvait se faire à moins que le peuple et le souverain ne fussent une même personne ; il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, largement tempéré*... Je n'aurais pas voulu habiter une république de nouvelle institution, quelque bonnes lois qu'elle pût avoir, de peur que le gouvernement autrement constitué peut-être qu'il ne faudrait pour le moment, ne convenant pas

aux nouveaux citoyens ou les citoyens au nouveau gouvernement, l'Etat ne fût pas sujet à être ébranlé et détruit presque dès sa naissance ; car il en est de la liberté comme des aliments solides et succulents ou de ces vins généreux propres à nourrir et fortifier les tempéraments robustes qui en ont l'habitude, mais qui accablent, ruinent et enivrent les faibles et délicats qui n'y sont point faits... J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les citoyens ; car qui peut mieux savoir qu'eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société ?... J'aurais choisi la République où les particuliers, se contentant de donner la sanction aux lois et de décider en corps, et sur le rapport des chefs, les plus importantes des affaires publiques, établiraient des tribunaux respectés, éliraient d'année en année les plus capables et les plus intègres des citoyens pour administrer la justice et gouverner l'Etat... Votre constitution est excellente, dictée par la plus sublime raison... vous n'avez d'autres maîtres que les sages lois que vous avez faites, administrées par des magistrats intègres qui sont de votre choix... Et vous, magnifiques et très honorés seigneurs... choisis pour les gouverner eux-mêmes par des hommes capables d'en gouverner d'autres, je

vous trouve autant au-dessus des autres magistrats qu'un peuple libre et surtout celui que vous avez l'heur de conduire est, par ses lumières et sa raison, au-dessus de la populace des autres États... Qu'il m'est doux [encore] de pouvoir placer au rang des meilleurs citoyens, ces zélés dépositaires des dogmes sacrés !... C'est en grande partie sur leur sagesse et leur modération reconnues, sur leur zèle pour la prospérité de l'État que je fonde l'espoir de son éternelle tranquillité, et je remarque avec un plaisir mêlé d'étonnement et de respect combien ils ont d'horreur pour les affreuses maximes de ces hommes sacrés et barbares dont l'histoire fournit plus d'un exemple et qui, pour soutenir les prétendus droits de Dieu, c'est-à-dire leurs intérêts, étaient d'autant moins avares du sang humain qu'ils se flattaient que le leur serait toujours respecté... »

Ce panégyrique, qui pouvait si bien n'être que l'enveloppe d'une satire, fut très peu goûté à Genève, qui est un pays où l'on sait lire ; et peut-être Rousseau avait-il souri malignement en l'écrivant, et s'il l'a écrit sérieusement il a dû en rire avec amertume en 1764 ; mais encore il faut voir là ce qu'il rêvait, ses vœux présentés sous forme d'observations, son idéal présenté sous forme de réalité ; et cet idéal c'est une république

chrétienne démocratique. Rousseau est profondément démocrate.

— Mais il a dit qu'il ne l'était pas !

— Il est certain que ceci est une objection à laquelle on doit s'arrêter. Incontestablement il a dit qu'il ne l'était pas. Il a écrit à d'Ivernois en janvier 1767 : « Jamais, Monsieur, je n'ai écrit, ni dit, ni pensé rien de pareil aux extravagances qu'on dit avoir trouvées écrites de ma main dans les papiers de M. Le Nieps, non plus que rien de ce que M. de Voltaire publie, avec son impudence ordinaire, être écrit et signé de moi dans les mains du ministre Montmollin. Votre inépuisable crédulité ne me fâche plus, mais elle m'étonne toujours, et d'autant plus en cette occasion que vous avez pu voir dans nos liaisons que je ne suis pas visionnaire et, dans le *Contrat social*, *que je n'ai jamais approuvé le gouvernement démocratique.* »

Il a écrit : « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement ; un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Je conviens que ces textes sont de lui.

Et il a dit formellement qu'il était aristocrate ! Voilà encore une objection qui a quelque poids. Incontestablement il a écrit : « Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se

réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'aristocratie. » — Incontestablement il a écrit encore : « Il y a trois sortes d'aristocratie : naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est le pire des gouvernements ; la *deuxième en est le meilleur*, c'est l'aristocratie proprement dite. »

Je conviens que ces textes sont de lui. Seulement il faut comprendre ce qu'il entendait par démocratie. S'il entendait, je suppose, par démocratie ce que nous appelons d'un autre nom et s'il entendait par la meilleure des aristocraties ce que nous appelons démocratie ; il faudrait bien convenir qu'en sa langue il est peut-être aristocrate ; mais qu'il est démocrate dans la nôtre et qu'il est ce que nous entendons tous par démocrate.

Or, cette hypothèse est précisément la vérité. Ce qu'il appelle démocratie ce n'est pas un régime comme celui de la République américaine actuelle ou de la République française actuelle ; *c'est le gouvernement direct ;* et cela est assez naturel puisqu'il n'avait comme type de la démocratie que *la seule* démocratie qui ait existé dans

l'antiquité, à savoir Athènes. Ce qu'il appelle démocratie c'est le gouvernement direct, c'est-à-dire un peuple qui tout entier fait la loi et qui tout entier *se gouverne*, prend en assemblée populaire, en plébiscites, les décisions que demande la suite des événements et des affaires. Voilà, pour Rousseau, la démocratie, voilà ce qu'il appelle démocratie ; et comme c'est le gouvernement dont il ne veut pas, c'est pour cela qu'il dit qu'il n'est pas démocrate.

— Et le gouvernement semblable à la République américaine actuelle et à la République française actuelle, comment l'appelle-t-il donc? — Le régime semblable à la République américaine actuelle ou à la République française actuelle, où le peuple fait la loi (et encore par délégués) et où le peuple ne se gouverne pas du tout directement, mais est gouverné par des gouvernants qu'il élit; Rousseau l'appelle *aristocratie élective ;* et voilà pourquoi il dit qu'il est aristocrate ; mais il est démocrate absolument dans le sens où nous employons tous ce mot. Il n'y a rien de plus simple.

Voyez ses textes : « Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour les donner aux objets particuliers [qui sont la matière même des actes du *gouvernement*].

L'abus des lois par le gouvernement [un gouvernement abusant des lois] est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières [que le peuple portant des décrets sur des affaires particulières et se corrompant dans cet office parce qu'il y portera ses passions]. C'est pour cela que : « il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais. »

Cette distinction du peuple qui est souverain législateur et qui ne gouverne pas, du gouvernement qui gouverne et qui n'est pas législateur, c'est ce qui fait la différence entre une « démocratie » où le peuple légifère et gouverne et une *aristocratie élective* où le peuple légifère et ne gouverne pas. Cette distinction, Rousseau la poursuit partout, ne la perd jamais de vue : le législateur, quel qu'il soit, peuple ou homme, ne doit pas être gouvernant : « Quand Lycurgue donna des lois à sa patrie, il commença par abdiquer la royauté... Rome, dans son plus bel âge, vit renaître en son sein tous les crimes de la tyrannie et se vit prête à périr pour avoir réuni sur les mêmes titres l'autorité législative et le pouvoir souverain. » — « J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les citoyens... Mais je n'aurais pas approuvé des plébiscites semblables à ceux des Romains

où les chefs de l'Etat et les plus intéressés à sa conservation étaient exclus des délibérations dont souvent dépendait son salut... J'aurais fui surtout comme particulièrement mal gouvernée une République où le peuple croyait pouvoir se passer de ses magistrats ou ne leur laisser qu'une autorité précaire, aurait imprudemment gardé l'administration des affaires civiles et l'exécution de ses propres lois ; telle dut être la grossière constitution des premiers gouvernements sortant de l'état de nature et tel fut encore un des vices qui perdirent la République d'Athènes. »

Cette fois c'est assez précis : une démocratie c'est un peuple où le peuple tout entier fait tout ; et c'est un gouvernement exécrable. Il y a des régimes où le peuple ne fait que la loi, ou un gouvernement, nommé par lui, du reste, porte des décrets sur les affaires courantes, gouverne et administre. J'appelle ce gouvernement aristocratie élective ; et de quelque nom qu'on l'appelle c'est le seul bon.

Encore ceci, qui est tout à côté du texte (*Lettres de la Montagne*, I, 6) d'où quelques-uns tirent cette conclusion que Rousseau est aristocrate : « Je donne la préférence au gouvernement qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'aristocratie. On doit se souvenir

ici que la *constitution de l'État* et celle du *gouvernement* sont deux choses *très distinctes* et que je ne les ai pas confondues. *Le meilleur des* GOUVERNEMENTS *est l'aristocratique, la pire des* SOUVERAINETÉS *est l'aristocratique* (1). » Cette fois c'est la lumière pure : le peuple doit être souverain, c'est-à-dire faire la loi, souveraineté démocratique ; le gouvernement doit gouverner et ne pas faire la loi et il doit ne pas être le peuple : gouvernement aristocratique. Or jamais Rousseau n'a repoussé la démocratie que comme *gouvernement* démocratique ; jamais il n'a dit : « Je ne suis pas démocrate » qu'en mettant le mot *gouvernement* dans sa phrase ; jamais il n'a dit : « Je suis aristocrate » qu'en mettant le mot *gouvernement* dans sa phrase. Sur ce point,

(1) En effet, « il ne les a *jamais* confondus. » Quand il disait, dans le passage de son écrit sur la *Polysynodie* que nous avons cité plus haut : « C'est ce qui rend l'aristocratie la pire des *Souverainetés* », disait-il : « Le pire des gouvernements » ? Non, il disait « la pire des souverainetés ». Et il ajoutait malignement en note : « Je parierais que mille gens trouveront encore ici une contradiction avec le *Contrat social*. Cela prouve qu'il y a encore plus de lecteurs qui devraient apprendre à lire que d'auteurs qui devraient apprendre à être conséquents. » Et en effet, dans le *Contrat social*, quand il dit que l'aristocratie élective est le meilleur des gouvernements, il dit le meilleur des *gouvernements* et non pas la meilleure des *souverainetés*. Il a raison, il faut savoir lire, et un auteur qui pense avec une certaine profondeur ne sait pas être clair pour qui ne sait pas être attentif.

sauf erreur de ma part, qui m'étonnerait bien, il ne s'est jamais contredit.

Et maintenant si vous ne voyez la démocratie que dans le gouvernement direct il vous est loisible et même obligatoire d'appeler Rousseau aristocrate ; si vous admettez que les démocraties modernes sont des démocraties, vous devez dire qu'il est démocrate. « Toutes les disputes des hommes sont grammairiennes », disait Montaigne.

Rousseau est donc démocrate dans le sens actuel du mot. Comment l'est-il ? De quelle manière ? Avec quelle rigueur ou avec quels tempéraments ? C'est ce qui nous reste à examiner, pour quoi nous ne sortirons plus guère du *Contrat social*.

Par démocratie et même par bon régime social, par société telle qu'elle doit être, Rousseau entend l'aliénation absolue de l'individu aux mains de l'Etat, l'absorption complète de l'individu par l'Etat, l'omnipotence de l'Etat sur l'individu, *à la condition que, pourvu que,* l'individu coopère à la fabrication de la loi.

En d'autres termes la loi peut ordonner n'importe quoi et tous doivent lui obéir, si tous ont été appelés à la faire, si elle est faite par la majorité de tous. « L'engagement [du citoyen dans

l'Etat] est absolu, sans condition, sans réserve. » C'est l'esprit général du *Contrat social*.

Arrêtons-nous déjà. A cette conception de l'Etat omnipotent pourvu qu'il soit démocratique, qu'est-ce qui a conduit Rousseau ? Elle ne semble pas sortir directement de l'ensemble de ses idées. Un homme considère la société comme un mal et comme un mal qui va empirant ; il regrette la liberté, supposée ou véritable, mais ici il n'importe, des hommes primitifs ; il montre du premier commencement des sociétés à leurs derniers développements une marche constante vers le despotisme ; il montre que plus la société est serrée, dense, contractée sur elle-même, avec plus grande dépendance des hommes entre eux, dans les villes, dans les grandes villes, dans les capitales ; plus les esprits, les cœurs et les consciences sont gâtées ; il montre que la solitude, la demi-solitude au moins est la saine compagne de l'homme et la mère des grands sentiments et des grandes pensées ; il montre que les belles âmes, comme celles de Wolmar et de Julie, se forment elles-mêmes et non seulement n'attendent pas l'expression de la volonté générale pour penser et pour sentir, mais plutôt sentent le besoin de se soustraire à la volonté générale et à l'influence générale pour se faire grands,

nobles, généreux et purs ; enfin il est profondément individualiste ; — et c'est à la doctrine qui supprime moralement et presque matériellement l'individu, qui n'en fait plus qu'un rouage dans la machine sociale ou plutôt une cellule dans le « corps » social, qui, non seulement socialisera les biens, mais, comme l'a dit, sinistrement, un illustre penseur contemporain, « socialisera les personnes » ; c'est à cette doctrine si différente de ses idées générales, si opposées et si contraires à elles que nous le voyons aboutir. Par quel chemin y est-il arrivé ? Par quelle développement inattendu de ses idées ou par quelle déviation de ses idées ? Par quelle distraction de soi-même ou par quelle réaction contre soi-même ?

La première réponse que l'on fait à ces questions, c'est qu'on se trompe à les poser et qu'il n'y a pas de contradiction entre les idées du *Contrat social* et les idées des autres ouvrages de Rousseau. C'est cette réponse qu'a essayé de faire M. Lanson dans son très beau chapitre. De l'individualisme au socialisme, dit-il, « l'enchaînement est nécessaire. La dissolution des groupes, naturels ou artificiels, qui, contenant l'individu et se contenant les uns les autres, sont enfin contenus dans l'Etat, est le triomphe de l'individualisme et, du même coup, replaçant

l'individu dans la situation hypothétique d'où sort le Contrat social, ne lui laisse d'autre ressource que le despotisme de tous sur chacun, le socialisme d'Etat. »

En d'autres termes : individualistes, vous n'aimez pas à être engrenés dans ces mécanismes sociaux qui sont la bourgade, le canton, le district, la province ; ou qui sont la corporation, la confrérie, la jurande, le syndicat ; ou qui sont le parti, l'association, la ligue ; conformément à ce tempérament vous brisez tout cela. Bien ; mais que reste-t-il ? Vous et la nation, vous et tous ; et vous n'êtes plus engrenés que dans la nation, mais vous y êtes bien et vous ne pouvez pas ne pas l'être, et ce n'est plus que la volonté de tous qui pèse sur vous, mais elle y pèse de tout son poids et c'est précisément ce que vous vouliez.

L'individualiste pourrait répondre : il est possible que ce soit ce que j'ai fait ; mais il n'est pas sûr que ce soit ce que j'ai voulu, ni ce que je devais vouloir. De ce que je n'aime pas les groupes sociaux, intermédiaires entre l'Etat et moi, qui m'étouffent, il ne s'ensuit pas que j'aime le grand groupe social, l'Etat, et que je lui demande de m'étouffer. Au contraire, comme dans les groupes qui me circonviennent de plus près, bourgade, confrérie, parti, je sens encore

quelque chose de moi, et comme dans le groupe qui me circonvient de plus loin, tout en me serrant aussi fort, je ne sens de moi plus rien du tout, je déteste l'Etat beaucoup plus que tel groupe proche; et mon individualisme est d'autant moins blessé qu'il l'est de plus près et d'autant plus qu'il l'est de plus loin. De sorte que ma petite haine est contre l'oppression des petits groupes et ma grande haine contre l'oppression du groupe immense. Je n'ai donc jamais voulu le despotisme de tous. Si vous me dites que sans l'avoir voulu je l'ai fait, je réponds qu'il est possible, mais que, ne pouvant pas le souffrir, en tout cas je ne le demande pas. Il n'y a pas de raison pour que repoussant toutes les oppressions, toutes les limitations du *moi*, je m'arrête devant la dernière et la respecte et l'*aime*. Après l'avoir faite, par élimination des autres, je ne chercherai qu'à l'éliminer elle aussi ; peut-être reviendrai-je aux autres comme moins lourdes et comme contre-poids de celle-ci; peut-être chercherai-je autre chose, comme de persuader à tous que leur suprême intérêt est de ne pas opprimer chacun; peut-être autre chose encore; mais en tout cas, que je fasse le despotisme de tous par d'imprudentes démarches, cela peut être; que je le demande, que je le veuille, c'est cela qui est impossible.

Or Rousseau le demande et le veut, et c'est en quoi il est illogique. M. Lanson le sent si bien lui-même qu'avec sa loyauté ordinaire il le reconnaît partiellement. Il reconnaît que Rousseau est « inconséquent » en accordant à l'Etat une omnipotence *même spirituelle* qui est incompatible avec la forte et très autonome vie intérieure qu'il prêche et exalte dans la *Nouvelle Héloïse*. Il est parfaitement certain que l'auteur de tous les ouvrages de Rousseau et l'auteur du *Contrat social* sont deux hommes très différents. La question reste : comment l'un est-il devenu l'autre ?

On pourrait répondre d'abord que le *Contrat social* est un ouvrage incomplet. Il devait faire partie d'un vaste travail de politique intérieure et de politique internationale intitulé : *Sur les Institutions politiques* et, tout compte fait, il n'est qu'un fragment. D'un fragment on peut toujours supposer qu'il ne contient pas toute la pensée de l'auteur et que cette pensée eût été complétée et amendée par son complément si tout l'ouvrage eût été écrit. Le caractère fragmentaire du *Contrat social* même en soi et sans considération de l'étude sur le droit des gens dont il devait être accompagné est évident. Il se termine brusquement, sans récapitulation, sans résumé, sans conclusion (les dix lignes intitu-

lées *Conclusion* ne sont qu'une note). Il faut un peu tenir compte de cela.

Point beaucoup. Car lorsque Rousseau, après la publication du *Contrat social*, a eu l'occasion de revenir sur cet ouvrage ou sur le sujet de cet ouvrage (*Emile*, V, *Lettres de la Montagne*, I, 6), il n'en a jamais atténué la doctrine, si tant est qu'il ne l'ait pas aggravée. Il faut donc tenir très peu de compte de ce que le *Contrat social* est un ouvrage incomplet, encore qu'il ne soit pas inutile de le savoir.

On peut ensuite se demander si le « socialisme » de Rousseau, répandu, lui, dans tous ses ouvrages, n'a pas été le chemin par où il est arrivé bien naturellement à « l'étatisme » du *Contrat social*. Le socialisme, c'est vrai presque par définition, ne peut pas se passer d'étatisme ; pour faire régner l'égalité réelle ou même la quasi-égalité réelle, pour empêcher qu'il y ait des riches et des pauvres, pour empêcher que l'aristocratie naisse ou pour la détruire si elle existe, il faut un despotisme impitoyable, celui d'un seul ou celui de tous. Donc qui dit socialiste, dit monarchiste absolu ou étatiste radical. Donc Rousseau ne pouvait pas être autre chose que l'étatiste radical qu'il a été dans le *Contrat social*.

Ce raisonnement serait bon : 1° si Rousseau

était socialiste ferme et cohérent ; 2° s'il y avait du socialisme dans le *Contrat social*.

Or, Rousseau a un socialisme, nous l'avons vu et c'est chose sur quoi nous devions insister, incontestable, profond même, mais flottant, qui va du partagisme à peu près souhaité au collectivisme vaguement entrevu ; un socialisme sentimental qui ne se fixe sur aucun système et qui ne s'en fait pas un, un socialisme qui admet l'héritage, nous l'avons vu, et qui y tient fort, un socialisme qui admet même l'inégalité et qui dit à d'Alembert : « Si j'accorde que l'inégalité des fortunes, portée jusqu'à un certain point, peut avoir ses avantages... » un socialisme enfin, et tout le monde en conviendra, et c'est le point important, *qui ne sait pas et ne cherche pas à savoir quels sont ses moyens d'établissement*, qui ne sait pas et qui ne cherche pas à savoir comment il pourra se constituer en régime politique. Or, c'est précisément la conscience de ses moyens d'établissement qui rend un socialiste étatiste ; c'est pour s'être rendu compte que le socialisme est incompatible avec la liberté qu'un socialiste se range au despotisme d'un seul ou au despotisme de tous, et ce n'est qu'après s'en être très exactement rendu compte qu'il arrive à s'y ranger. A preuve les socialistes qui croient pouvoir rester libéraux et qui restent

libéraux. A preuve Proudhon, individualiste effréné, qui croit être socialiste et qui n'a jamais pu concilier ses tendances socialistes et ses besoins individualistes. Un socialiste ne devient donc étatiste, ne devient donc *despotiste-de-tous*, ne devient donc despotiste-national, que s'il était despotiste-né, ou s'il a été amené à devenir despotiste par la considération des seuls moyens possibles pour établir le régime socialiste.

Or, Rousseau n'est pas despotiste-né ; il est le contraire ; et d'autre part il ne s'est jamais rendu compte des moyens de réaliser ses tendances socialistes et ne les a même jamais cherchées. Ce n'est donc pas son socialisme qui l'a rendu despotiste. Chronologiquement, cela sera encore, je ne dis pas plus, mais tout autant prouvé plus loin.

2° Pour qu'il fût un peu prouvé, pour qu'il fût vraisemblable que c'est le socialisme de Rousseau qui l'a rendu étatiste, il faudrait qu'il y eût quelque socialisme dans le *Contrat social*. Car enfin ce qui est la source, même obscure, même cachée à l'auteur, d'un ouvrage, s'y retrouve toujours, peut toujours, et assez facilement, s'y démêler et s'y surprendre, surtout quand il s'agit d'un ouvrage éminemment idéologique, comme le *Contrat social* où l'auteur descend toujours, se ramène toujours à descendre à la

racine de ses idées. Or il n'y a pas trace de socialisme dans le *Contrat social*. Il n'y a, avoisinant les questions sociales, que le chapitre IX du livre I, intitulé le *Domaine réel*, où Rousseau nous donne l'Etat comme possesseur de tous les biens comme de toutes les personnes et où se trouve cette ligne, à la vérité pleine de conséquences : « Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire » ; mais ce chapitre, unique à réveiller en nous le souvenir des questions sociales, absolument absentes de tout le reste de l'ouvrage, ce chapitre est consacré tout entier à démontrer cette idée que, sinon la propriété, du moins la possession est fondée comme légitime par l'Etat, par l'institution sociale, qu' « usurpation » avant l'Etat, elle devient « véritable droit » après ; qu'en « se donnant » à l'Etat « eux et toutes leurs forces et tous leurs biens » les individus « ont acquis tout ce qu'ils ont donné ». De sorte que ce chapitre est, non pas le chapitre socialiste — et il serait unique — du *Contrat social ;* mais le chapitre *propriétiste*, celui qui montre que si c'est la propriété qui a fondé l'Etat en le rendant nécessaire, l'Etat à son tour a fondé la propriété en la rendant légitime, en en faisant un droit ; le chapitre, donc, qui montre que l'Etat et la propriété sont consubstantiels ; le chapitre, en dernière consé-

quence, qui, dans un livre destiné à montrer l'Etat comme sacro-saint, démontrant que la propriété c'est l'Etat et l'Etat la propriété, affirme la propriété comme sacrée.

Il n'y a donc rien de socialiste dans le *Contrat social*. Or, si c'était le socialisme de Rousseau qui l'eût conduit au *Contrat social*, cela se verrait, nécessairement, un peu plus qu'il ne se voit, et je dirai même la structure du *Contrat social* serait différente : ce n'est pas de la nécessité de « se conserver » que Rousseau ferait dériver chez les premiers hommes l'idée et le dessein de se réunir par le pacte social (I, 6), ce serait du désir de faire régner entre eux l'égalité et la justice. Un socialiste qui se fait étatiste ou despotiste d'une façon ou d'une autre, ne se fait tel que pour cela. Cette idée, ou tout au moins, on en conviendra, quelque trace de cette idée, devrait se retrouver dans le *Contrat social*. Or, il n'y a dans le *Contrat social* absolument aucune trace de cette suite d'idées.

Autre explication, vers laquelle je ne nie point que je pencherais un peu. Nous sommes d'accord sur ceci que les conclusions de Rousseau sont toujours beaucoup plus timides que ses principes : Il attaque, condamne et flétrit furieusement la civilisation tout entière, et quand on lui dit : « Donc brûlons les bibliothèques »,

il répond : « Je n'ai jamais dit cette absurdité » ; il est romain du temps de Decius et Spartiate du temps de Lycurgue, et il dit ou fait dire à son secrétaire Saint-Preux : « L'austérité républicaine n'est pas de mise en ce pays ; il y faut des vertus plus flexibles et qui sachent mieux se plier aux intérêts des amis ou des protecteurs... » Il dit cent fois qu'il n'attend rien de bon des sciences, lettres et arts, et il finit par ajouter (et dans l'incendiaire *préface de Narcisse !*) : « ... les mêmes causes qui ont corrompu les peuples servent quelquefois à prévenir une plus grande corruption ; c'est ainsi que celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver la vie. Et c'est ainsi que les arts et les sciences, après avoir fait éclore les vices, sont nécessaires pour les empêcher de tourner en crimes ; elles les couvrent même d'un vernis qui ne permet pas au pardon de s'exhaler aussi librement ; elles détruisent la vertu ; mais elles en laissent le simulacre public qui est toujours une belle chose ; elles introduisent à sa place la politesse et les bienséances, et à la crainte de paraître méchant elles substituent celle de paraître ridicule. » Enfin principes téméraires, conclusions timides, c'est toujours la démarche de Rousseau,

Or il est parfaitement possible que le *Contrat social* soit une des « conclusions timides » de Rousseau. A quoi le mène l'ensemble de ses idées sur l'invention sociale, sur la société, sur la civilisation, sur la propriété, sur les lois toujours protectrices du fort et oppressives du faible ? A l'anarchie pure et simple. Tous les livres de Rousseau sont d'essence anarchique, à tendances anarchiques et à conclusions anarchiques, si l'on tire d'eux les conclusions qu'ils contiennent. Eh bien, c'est précisément devant ces conclusions anarchiques que Jean-Jacques Rousseau a reculé, et c'est de cette reculade même, si l'on me passe de parler ainsi, que le *Contrat social* procède.

Comme Rousseau disait tout à l'heure, et comme il a dit vingt fois : sciences, lettres et arts dépravent les nations ; mais une fois que l'on est en état de dépravation il ne faut pas essayer de se régénérer, ce qui est impossible ; mais tirer des causes mêmes de la dépravation le meilleur parti possible ; de même il s'est dit : la société est un grand mal, c'est même *le mal ;* mais il est incurable ; il ne s'agit donc pas de la détruire, mais de la réparer. Comment ? Elle est une oppression ; elle sera toujours une oppression ; mais si elle était une oppression, non pas de tous par un, mais de chacun par tous, chacun ayant sa large part d'opprimé, mais sa petite

part d'oppresseur comme compensation, cela ne vaudrait-il pas mieux ? Il y en aura peut-être qui diront que cela ne vaut guère mieux ou mieux nullement. Je crois que cela ne laisse pas d'être meilleur. Réparons la société d'après ce principe. Elle sera toujours malfaisante ; mais dans le mal il y a des degrés. Décrivons la société la moins mauvaise possible.

Ainsi aurait raisonné Rousseau. Oui, dans cette hypothèse, que je crois assez vraisemblable, le *Contrat social* serait une des conclusions timides ou, si l'on préfère, une des conclusions modestes de Rousseau. Rousseau anarchiste, mais ne concluant pas à l'anarchie, concluant d'une façon très conservatrice, entraîné même par la fougue logique que nous lui connaissons à conclure d'une façon *ultra-conservatrice*, avec cette seule particularité qu'au despotisme du prince il substitue le despotisme de la foule ; il se pourrait bien que ce fût là Rousseau écrivant le *Contrat social*.

Lorsque, dans les *Confessions*, Jean-Jacques Rousseau écrit : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'Inégalité* », il a tort. Le *Discours sur l'inégalité* est d'un anarchiste ; le *Contrat social* est d'un républicain autoritaire et est un ouvrage d'où un autoritaire quelconque, roya-

liste ou républicain, pourrait tirer profit, texte et autorité. Je n'aurais pas eu la prétention d'apprendre cela à Rousseau. Il le sait très bien ; mais dans les *Confessions* c'est une défense personnelle qu'il fait et une argumentation contre ses persécuteurs qu'il pousse. De même quand il ajoute : « Tout ce qu'il y avait de hardi dans *Emile* était auparavant dans *Julie*. » *Julie* est romanesque, *Emile* est didactique.

Autre explication. Il est vrai, ou il paraît vrai qu'un homme qui accuse la société de tous les crimes et qui dans le *Contrat social* détruit l'individu et fait la société souveraine, se contredit abominablement. Mais Rousseau *a pu croire* qu'il ne se contredisait pas. Remarquez qu'il a pu faire une distinction entre la *société* et la *nation*. Il a pu penser ceci : ce qui a dépravé l'humanité, c'est d'abord *le fait de s'être mis en société*, avec propriété, tien et mien, inégalité, etc., et à le prendre ainsi, c'est traditionnellement, continûment, de père en fils, *la nation* qui déprave la *nation ;* mais à cela nous ne pouvons plus rien faire ; l'association existe et elle existera toujours ; — mais ce qui a ensuite, peut-être surtout, en tout cas beaucoup dépravé les hommes, c'est la *Société* au sens plus étroit du mot, c'est-à-dire cette prétendue élite, dépositaire des sciences, des lettres et des arts, des inventions,

des découvertes, des expédients sociaux (machine gouvernementale, administration), de la propriété, de la richesse accumulée, etc., *et qui tient plus que la foule au lien social, à l'engrènement social, dont elle profite* tellement qu'il semble fait pour elle et à son bénéfice ; — mais dans les profondeurs de la nation, dans la masse, je retrouve, impur, sans doute et adultéré, mais relativement proche encore de l'état primitif, l'homme de la nature, l'homme de l'âge d'or, tout au moins l'homme moins socialisé et qui se soucie moins du lien social et qui, à s'en soucier moins, le resserre moins, de sorte que l'oppression de l'individu par la nation est moins dure que l'oppression de l'individu par une élite sociale. Et, en cette hypothèse, Rousseau aurait été, non le démocrate despotiste, mais, type beaucoup plus rare, mais qui ne laisse pas de se rencontrer, le démocrate libertaire, le démocrate à tendances anarchistes, qui est démocrate, non parce qu'il croit que la démocratie commande mieux et plus énergiquement, mais parce qu'il croit qu'elle ne peut pas commander aussi vigoureusement, ni surtout avec autant de persévérance qu'une aristocratie ou une famille princière. Ç'aurait été là *son point de départ ;* après quoi, engagé dans la série des déductions, il serait devenu, du reste, aussi autoritaire que possible.

Si vous tenez à ce que Rousseau ait été logique, de ces différentes tentatives de conciliation, vous prendrez celle qui vous paraîtra la plus vraisemblable, vous la repenserez et vous lui donnerez toute la consistance qu'elle peut acquérir.

Pour moi, je persiste à croire tout simplement que Rousseau n'a pas été logique, n'a pas été cohérent et qu'il y a eu deux Rousseau, le Rousseau sociologue qui a été antisociétaire et anarchique, le Rousseau politique qui a été ultrasociétaire et *ultraarchique* sous forme démocratique. Il y a un Rousseau — celui des deux qui, à mon avis, est le vrai, le plus profond, le médullaire — sauvage, amoureux de vie primitive, de vie simple, de vie indépendante et de vie individuelle, se relâchant tout au plus de son individualisme jusqu'à admettre, et du reste à aimer, la vie de famille, la vie patriarcale, la vie de tribu ; déjà cependant, vous l'avez remarqué, constatant que la famille elle-même est conventionnelle : « la plus ancienne des sociétés et la seule naturelle, est celle de la famille ; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver ; sitôt que ce besoin cesse, exempts de l'obéissance qu'ils doivent au père, le père, exempt des soins qu'il devait aux enfants,

rentrent tous également dans l'indépendance ; s'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est involontairement ; et la famille elle-même ne se maintient que par convention. » C'est ce Rousseau-là qui a écrit le *Discours sur les lettres et les arts*, le *Discours sur l'Inégalité parmi les hommes*, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Emile*, la *Lettre à d'Alembert*, la *Préface de Narcisse*, la *Lettre au roi Stanislas*, les *Lettres à M. Bordes*, les *Confessions*, les *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

Il y a un autre Rousseau, beaucoup plus emprunté, beaucoup plus livresque, beaucoup plus produit de l'éducation et des lectures, beaucoup moins lui-même, qui est Genevois, qui est protestant, qui a lu Burlemaqui (il le cite), qui prétend avoir vu Grotius mêlé sur l'établi de son père aux instruments de travail, qui, par Burlamaqui et ses maîtres ou simplement par la tradition genevoise et de tout pays protestant, remonte à Jurieu et à la théorie de la souveraineté nationale et du peuple « seul puissant qui n'ait pas à donner de raison de ses volontés » ; qui surtout a lu Montesquieu avec un esprit républicain ; et qui a écrit sur la politique ; — et c'est ce Rousseau qui a fait le *Contrat social* et les résumés du *Contrat social* que l'on trouve dans l'*Emile* et dans les *Lettres de la Montagne*.

La tradition protestante et Montesquieu lu dans un esprit républicain, c'est tout le *Contrat social*. Lisez Montesquieu dans un esprit républicain ; instinctivement ou à dessein appliquez-vous en le lisant à tout ce qui concerne la démocratie, les vertus particulièrement nécessaires aux républiques démocratiques, la pauvreté, la simplicité, la frugalité, le patriotisme, la manière dont tous les gouvernements et la démocratie particulièrement dégénèrent et se dissolvent ; repensez-le vigoureusement et systématisez-le et rattachez-le au dogme de la souveraineté du peuple, vous aurez le *Contrat social* tout entier. Le *Contrat social* est, certes, original ; mais il est le moins original des écrits de Rousseau.

Aussi bien on le prend toujours pour l'aboutissement des pensées de Rousseau et on le peut sans doute, puisque d'une part, sinon l'esprit général du *Contrat social*, du moins *l'idée du premier pacte* est dans le *Discours sur l'Inégalité*, sur quoi nous aurons à revenir ; puisque d'autre part Rousseau très avancé dans sa carrière, écrivant l'*Emile* et écrivant les *Lettres de la Montagne* y revient et le confirme ; mais il faut tenir compte aussi de ce que le *Contrat social* est un ouvrage *presque de début*.

A quelle date faut-il faire remonter la conception première de cet ouvrage ? Si l'on en croyait

Rousseau lui-même, ce serait à 1743, car il dit dans les *Confessions :* «... mes *Institutions politiques.* Il y avait [en 1756, quand il s'installe à l'Hermitage] treize ou quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsque étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté [très importants ces derniers mots, car ils montrent que ce n'est pas à son grand ouvrage sur toute la politique tant internationale qu'intérieure, mais bien précisément à l'aristocratie comparée à la démocratie qu'étant à Venise il songeait]. Depuis lors mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale... Quoiqu'il y eût déjà cinq ou six ans que je travaillais à cet ouvrage, il n'était encore guère avancé. »

Il faudrait donc placer en 1743 l'idée première de cet ouvrage et en 1750 ou en 1751 le commencement du travail, *le plan fait.*

D'autre part Rousseau écrivait à Roustan le 23 décembre 1761 : « Ce n'est pas qu'il n'y ait chez Rey un traité du *Contrat social,* duquel je n'ai parlé encore à personne et qui ne paraîtra peut-être qu'après l'*Education,* mais il lui est antérieur d'un grand nombre d'années. » *Emile ou l'Education* ayant été écrit en 1759-1760, ce texte de Rousseau fait remonter l'élaboration du *Contrat social* approximativement à cette même date

de 1750. Donc on peut voir et vraiment on doit voir les choses ainsi : En 1743 Rousseau songe à un livre sur les institutions politiques, mais il n'y fait qu'y songer. En 1748 l'*Esprit des Lois* paraît, échauffe tous les esprits, est discuté à perte d'haleine et ne contribue pas peu à ramener Rousseau à ses préoccupations intellectuelles de Venise ; en 1750 la *Défense de l'Esprit des Lois* le maintient dans le même état d'esprit : en 1750 ou 1751 il a son plan fait et il travaille ; il ne publie qu'en 1762, parce qu'il a fait un plan trop grand et qu'il lui a fallu le temps de travailler à d'autres ouvrages, de travailler à celui-là *et d'y renoncer* pour donner la liberté à ce fragment qui s'appelle le *Contrat social*. C'est donc antérieurement à l'*Inégalité*, antérieurement peut-être au *Discours sur les Lettres et les Arts* que le *Contrat social* a été pensé, peut-être écrit.

Quoi d'étonnant, dès lors, à ce qu'il soit différent des autres ouvrages de Rousseau ? Ce n'est pas lui qui est différent des autres, mais les autres qui s ont différents de lui. C'est entre lui et les autres qu'il y a eu un changement profond dans la pensée de Rousseau.

— Mais à ce compte, ce serait dans son premier ouvrage que Rousseau n'aurait pas été lui-même et dans les autres qu'il aurait livré le fond de ses sentiments et de sa pensée.

— Comme Chateaubriand n'est pas lui-même mais le produit de ses lectures et de l'influence du XVIII^e siècle dans l'*Essai sur les Révolutions* et s'est ressaisi et a touché le fond de sa nature, le fond de son tempérament à partir du *Génie du Christianisme ;* comme Lamartine a fait dix ans des vers à la Dorat ou à la Colardeau et n'a senti en lui les *Méditations* qu'à trente ans. Ce n'est pas du premier coup que l'on sait ce que l'on est, que l'on sent ce qu'on est destiné à sentir ; et avant de penser on commence toujours par *être pensé.*

Les faits donnent très bien raison à cette hypothèse déjà née de la considération des faits eux-mêmes. On a retrouvé une première esquisse du *Contrat social,* écrite en 1754, conservée à la Bibliothèque de Genève et désormais connue sous le nom de *manuscrit de Genève.* Dans cette ébauche Rousseau *nie* cet âge d'or qu'il avait proclamé comme ayant existé avant l'invention des arts, que la même année, dans l'*Inégalité,* il avait proclamé comme ayant existé avant l'invention de la société. Il écrit : « Insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnue quand elle pouvait en jouir, ou pour l'avoir perdue

quand elle pouvait la connaître. Il y a plus encore : cette parfaite indépendance aurait toujours eu un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés. Notre entendement ne saurait se développer, nous vivrions sans rien dire, nous mourrions sans avoir vécu. Il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme qui est le culte de la vertu. » Voilà bien les deux Rousseau en une seule personne, l'un qui de la civilisation fait dériver toutes les dépravations et tous les vices, l'autre qui de cette même civilisation fait dériver toutes les perfections et toutes les vertus. Or ce passage (et quelques autres) il l'a retranché en 1762, s'apercevant qu'il y avait là une contradiction trop forte avec ses autres ouvrages. En 1762 il se trouvait en présence d'un ouvrage pensé, peut-être partiellement écrit, avant le discours sur *les Sciences et les Arts*, à coup sûr avant le *Discours sur l'Inégalité*, avant Rousseau ayant pris conscience de lui-même (ou de son rôle), avant Rousseau enchaîné par les déclarations des *Lettres, Sciences et Arts* et surtout par celles de l'*Inégalité* à la théorie de l'anticivilisationnisme ; et cet ouvrage, il contredisait tellement le Rousseau de 1762 que Rousseau était forcé d'en ôter tout ce qui était de Rousseau *prérousseauiste*.

Il paraît donc bien que le *Contrat social* est le premier ouvrage en date de Jean-Jacques Rousseau.

Examinez du reste l'évolution de Rousseau, la courbe de Rousseau, comme dirait un scientifique, depuis 1749 jusqu'en 1753, c'est-à-dire depuis le moment où la question de l'académie de Dijon lui tombe sous les yeux jusqu'au moment où il écrit son *Inégalité*, c'est-à-dire son manifeste décidément anticivilisationniste. Malgré l'illumination de la route de Vincennes, chemin de Damas de Jean-Jacques, il n'a pas été incendié par la vérité d'un seul coup. Dans le *Discours sur les sciences, lettres et arts*, il ne s'en prend, pour les accuser d'avoir corrompu l'humanité, qu'aux sciences, lettres et arts, qu'à la politesse, qu'il tient pour une hypocrisie, qu'au luxe enfin, et c'est tout ce qu'il incrimine, et il ne fait l'éloge que de l'ignorance, de la rusticité et de la simplicité de mœurs et de langage. Quoique ayant beaucoup élargi la question de l'Académie de Dijon, il la traite encore étroitement et superficiellement ; il ne touche pas encore le vrai point, celui qui l'occupera et le passionnera plus tard ; et le dédain qu'il montrera plus tard pour ce premier discours s'explique très bien quand on le lit en regard de ses ouvrages postérieurs.

Mais tout de suite après, au cours de la polémique qu'il eut à soutenir pendant deux ans contre les détracteurs du *Discours sur les sciences, lettres et arts,* ce qu'il y avait au fond de ce discours et au fond de la pensée générale qui l'avait inspiré se révéla à lui peu à peu, la question s'élargit et s'approfondit et la véritable illumination se fit. On voit déjà dans sa première réplique (*A Monsieur Gautier*) qu'il s'aperçoit qu'il n'a pas tout dit et qu'il n'a peut-être pas dit le principal. Il se cherche ; il pense : *il y a autre chose ;* ce ne sont pas les seuls sciences et arts, plus le luxe et l'hypocrisie des manières qui ont dépravé les hommes ; cela n'aurait pas suffi : « M. Gautier prend la peine de m'apprendre qu'il y a des peuples vicieux qui ne sont pas savants, et je m'étais déjà bien douté que les Calmouks, les Bédouins, les Cafres n'étaient des prodiges ni de vertu ni d'érudition... Partout il me fait raisonner comme si j'avais dit que la science *est la seule source* de la corruption des hommes ; s'il a cru cela de bonne foi j'admire la bonté qu'il a de me répondre. »

Un peu de temps passe. C'est dans sa réponse au roi Stanislas que Rousseau touche le point. C'est la première fois que dans sa campagne contre la civilisation, il prononce le mot *inégalité.* Le piquant, et peut-être y a-t-il là plus

qu'une coïncidence piquante, c'est que ce soit dans une lettre à un roi que Jean-Jacques trouve ce mot et s'avise de cette idée :

« *Ce n'est pas des sciences,* avait écrit le roi, *c'est du sein des richesses que sont nés de tout temps la mollesse et le luxe.* »

Mais n'admirez-vous pas que ce soit le roi Stanislas qui « tende la perche » à Jean-Jacques Rousseau et qui le mette sur la voie? Rousseau ne manque pas de reconnaître immédiatement dans la pensée du roi le fond précisément de la sienne. Il saisit la perche et il écrit tout de suite : « Je n'avais pas dit non plus que le luxe fût né des sciences, mais qu'ils étaient nés ensemble et que l'un n'allait guère sans l'autre. *Voici comme j'arrangerais cette généalogie. La première source du mal est l'inégalité. De l'inégalité sont venues les richesses ; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes seront égaux il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; du luxe sont venus les beaux-arts et de l'oisiveté les sciences.* »

Désormais, Rousseau est en possession de sa pensée maîtresse et sa pensée maîtresse est en possession de lui. Ils ne se quitteront pas de vingt-sept ans.

Un pas de plus. Dans sa réponse à M. Bordes, Jean-Jacques Rousseau s'avise, non pas d'une

idée vraiment nouvelle, mais du point le plus important et le plus considérable de sa nouvelle idée. Il se prend à remarquer que de l'inégalité, la forme la plus violente et aussi le facteur le plus énergique, c'est la propriété individuelle. Dans sa réponse à M. Bordes, il accuse d'avoir contribué de concert à la dépravation des hommes : la vanité, l'oisiveté, la science, les lettres et les arts, l'inégalité et *la propriété*. C'est la première fois, ou je me trompe fort, qu'il prononce ce mot ; en tout cas, c'est la première fois qu'il incrimine la propriété formellement et avec véhémence : « On avance que les premiers hommes furent méchants, d'où il suit que l'homme est méchant naturellement. Ceci n'est pas une assertion de légère importance ; il me semble qu'elle eût bien valu qu'on la prouvât. Les annales de tous les peuples qu'on ose citer en preuve sont beaucoup plus favorables à la supposition contraire, et il faudrait bien des témoignages pour m'obliger de croire à une absurdité. *Avant que ces mots affreux de* TIEN *et de* MIEN *fussent inventés ; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves ; avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de*

faim ; avant qu'une dépendance mutuelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres... »

Cette fois, Rousseau n'a plus de pas à faire. Il est au bout de son évolution ; son réquisitoire contre la société humaine est complet. Il n'aura plus qu'à le répéter en en variant les termes ou en étendant les développements.

C'est ainsi qu'à sa réponse au prétendu membre de l'Académie de Dijon, il jettera cette boutade : « L'auteur est si occupé de ses terres qu'il me parle de la mienne. Une terre à moi ! La terre de Jean-Jacques Rousseau ! En vérité, je lui conseille de me calomnier plus adroitement. — Si l'auteur me fait l'honneur de réfuter cette lettre, il ne faut pas douter qu'il ne me prouve dans une belle et docte démonstration, soutenue de très graves autorités, que ce n'est point un crime d'avoir une terre. *En effet, il se peut que ce n'en soit pas un pour d'autres, mais c'en serait un pour moi.* »

Et enfin, en 1752, il écrit cette préface de *Narcisse* dont il se montra toujours si satisfait, non sans raisons du reste, où *résumant une dernière fois le* DISCOURS SUR LES LETTRES, SCIENCES ET ARTS *et résumant d'avance le* DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ, il accuse savants, artistes et lettrés de toutes les dépravations, « de n'être ni parents, ni citoyens, ni hommes » et l'inégalité d'être un

effroyable crime social : « Etrange et funeste constitution où les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes et où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose ; où l'homme de bien n'a nul moyen de sortir de la misère ; où les fripons sont les plus honorés et où il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir un honnête homme. »

Rousseau sociologue est maintenant plus que complet : il est complet et il est passionné ; il n'a plus qu'à écrire le *Discours sur l'Inégalité parmi les hommes.*

Or, c'est pendant cette période qui va de 1750 à 1754, c'est parallèlement à cette évolution de la pensée de Rousseau, que Rousseau écrit le *Contrat social*, pensé du reste, selon toutes les vraisemblances et d'après ce qu'il a dit, dès avant 1750. Et entre ces différents écrits énumérés plus haut et le *Contrat social* il n'y a aucune concordance, il n'y a aucune infiltration des uns aux autres. Ce n'est qu'entre l'*Inégalité* et le *Contrat social* d'une part, entre l'article sur l'*Economie politique* (1753) d'autre part que l'on peut, à la rigueur, trouver quelques rapprochements à faire et, comme on le verra, intéressants, mais d'importance faible. Dans l'*Inégalité* il est question, non de l'asservissement de l'in-

dividu à l'Etat, de chacun à tous ; mais du *pacte social* seulement ; et encore, et c'est cela qui est curieux, du pacte social considéré comme une fourberie des puissants, des riches à l'égard des faibles et pauvres. « Le riche, pressé par la nécessité, conçut alors le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain, ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire. Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne et qui réparent, en quelque sorte, les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des de-

voirs mutuels... » Il en fallait beaucoup moins que l'équivalent de ce discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres et trop d'avarice et d'ambition pour pouvoir se passer de maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers... Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de propriété et d'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. »

Le pacte social est bien là, mais considéré comme une duperie, comme une escroquerie d'où prennent source les choses du monde les plus affreuses.

Le passage de l'article *Economie politique* est, lui aussi, une théorie du pacte social, mais celle-ci *dans le sens favorable* et présentant le pacte social comme un bienfait pour l'humanité ; il est destiné à montrer que le pacte social rend à l'homme autant qu'il lui prend, le dépouille pour l'enrichir, l'assujettit pour le libérer ; bref c'est, décidément, cette fois-ci, une page du

Contrat social, et nous aurons à y songer pour éclaircissements, quand nous analyserons le *Contrat social* lui-même : « Cherchez les motifs qui ont porté les hommes, unis par leurs besoins naturels dans la grande société [la société, sans lois, du genre humain], à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles, vous n'en trouverez pas d'autres que celui d'assurer les biens, la vie et la liberté de chaque membre par la protection de tous : or comment porter des hommes à défendre la liberté de l'un d'entre eux sans porter atteinte à celle des autres ? [On me prend une part de ma liberté en me mettant en armes pour protéger celle d'un autre et réciproquement.] Comment pourvoir aux besoins publics sans altérer la propriété particulière de ceux qu'on force d'y contribuer ? [Le pont sera ma propriété à titre de chose commune, dont j'userai ; mais, pour le construire, on commence par me prendre une partie de mon bien.] De quelque sophisme qu'on puisse colorer tout cela, il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté je ne suis plus libre, et que je ne suis plus maître de mon bien si quelque autre [l'Etat] peut y toucher. Cette difficulté qui devait sembler insurmontable a été levée par la plus sublime des institutions humaines... Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les

hommes pour les rendre libres, d'employer au service de l'Etat les biens, les bras et la vie même de tous ses membres sans les contraindre et sans les consulter, d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu, de faire valoir leur consentement contre leur refus et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sans une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté... »

Ces deux passages rapprochés l'un de l'autre montrent Rousseau dans ses deux attitudes, l'une de sociologue anarchiste, l'autre de politique autoritaire, et nous donnent bien un avant-goût de ce *Contrat social* qui est le *Don Quichotte* de Rousseau, vous entendez bien que je veux dire que, « comme les Espagnols n'ont qu'un bon livre, à en croire Montesquieu, à savoir celui qui se moque de tous les autres », de même Rousseau a un grand livre, bon ou mauvais, qui semble continuellement se moquer de tous les autres qu'il a écrits.

Quoi qu'il en soit, voilà de 1750 à 1754, *les*

deux marches parallèles de Rousseau : il va de plus en plus, du *Discours sur les sciences, lettres et arts* à la *préface de Narcisse* et au *Discours sur l'Inégalité*, vers la conception anarchique ; — d'autre part, il travaille au *Contrat social* qui est de conception ultra-autoritaire. *Mais* en 1750, il n'est encore qu'anticivilisationniste et ne se doute pas qu'il est anarchique, ce qui ne lui sera révélé que par la polémique qu'il soutiendra ; et en 1750, le *Contrat social est commencé*, ébauché, au moins dans sa pensée ; les grandes lignes en sont tracées.

Je conclus de tout cela que le *Contrat social* est un ouvrage de jeunesse de Rousseau, indépendant de ses autres œuvres ; dont il a vu (passages du manuscrit de Genève supprimés) l'incohérence avec les autres œuvres ; qu'il a longtemps gardé par devers lui sans le publier, sa pensée profonde, la pensée de son cœur étant plutôt avec ses autres ouvrages ; qu'il a enfin publié, quoique incomplet, parce qu'il estimait, non sans quelque raison, que tout compte fait il n'allait pas sans lui faire honneur.

Examinons-le maintenant indépendamment de tout le reste de l'œuvre.

Tout le *Contrat social* est dans ces deux idées :
Il y a eu des conventions entre les hommes

par lesquelles l'individu, libre auparavant, a aliéné toute sa liberté entre les mains de la communauté pour la retrouver sous forme de loi à laquelle il coopère ; par lesquelles l'individu, possesseur auparavant, a aliéné sa possession entre les mains de la communauté pour la retrouver garantie par la loi.

La loi est l'expression de la volonté générale ; elle ne peut rien ordonner (car alors elle n'est pas la loi), si elle n'est pas l'expression de la volonté générale ; elle peut ordonner légitimement n'importe quoi si elle est l'expression de la volonté générale.

Suivons, l'une après l'autre, ces deux idées.

Aliénation totale de l'individu : le problème est celui-ci : quand les hommes se mettent en société pour se préserver d'un péril ou d'un autre, « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »

Pour obtenir cela, il faut aliénation *totale* de l'individu.

Pourquoi cette abdication ? « Aliénation totale de l'associé avec tous ses droits à toute la communauté ; *car*, premièrement, chacun se

donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. »

Seconde raison : « L'aliénation se faisant sans réserve, *l'union* est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer ; car *s'il restait quelques droits aux particuliers*, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; *l'état de nature subsisterait* et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. »

N'allons pas plus loin pour le moment. Qu'il y ait jamais eu une convention de ce genre, c'est ce que mille plaisants plus ou moins bons, à commencer par Joseph de Maistre, se sont tués à nier, bien inutilement ; car Jean-Jacques Rousseau sait bien tout le premier qu'il n'y a jamais eu de convention de ce genre ; mais que tout doive être considéré *comme si* un pacte de ce genre avait été conclu, pour que la société soit considérée elle-même comme une association entre libres contractants et pour que soit respecté en chaque citoyen le caractère de libre contractant et de libre associé ; voilà une excellente doctrine politique, qui, remarquez-le bien, n'est exprimée, ce me semble, nulle part, ni dans

Platon ni dans Aristote; mais qui est l'esprit même, l'esprit latent et profond de leur doctrine.

Je dis même qu'il y a quelque chose de vrai, même historiquement, dans l'idée du pacte social. Les hommes n'ont jamais, *un jour*, contracté ensemble ; mais ils contractent tous les jours. Entre l'individu et l'Etat il y a continuellement ce dialogue : « Je m'aliène entre vos mains ; mais *à la condition* que vous me protégiez efficacement, sans quoi je ne vois pas ce qui me lierait et me tiendrait lié à vous et j'irais vers un autre groupe, du droit de mon individualité autonome. — Je vous protège ; *mais à la condition* que vous vous consacriez à moi et que vous me soyez dévoué ; car autrement je serais dupe et du reste je serais impuissant. »

Or ce dialogue a commencé. Il n'a pas commencé nettement, précisément, formellement, tel jour et à telle heure ; mais il a été senti, puis pensé, puis balbutié, puis exprimé, puis formulé. Il est au nombre des choses qui ont commencé sans qu'on puisse les saisir en leurs commencements, mais qui n'en ont pas moins commencé puisqu'elles existent. Il n'y a donc rien de plus juste à mon avis que l'idée fondamentale du « Contrat social ». Il y a aliénation de l'indi-

vidu aux mains de l'Etat, à condition que l'Etat protège et défende l'individu.

Mais pourquoi aliénation *totale* ? Je ne comprends plus. Je me mets en société avec cent de mes semblables pour dessécher un marais. Cela comporte : dévouement de moi à l'œuvre entreprise, obéissance de moi aux chefs que nous nous serons donnés, protection exercée par les cent à mon égard ; mais cela comporte-t-il que tout de moi soit aliéné aux mains des cent et que rien de moi ne reste à la disposition de ma volonté ? Cela comporte-t-il que les chefs pourront m'ordonner *n'importe quoi* et que les lois de l'association pourront me commander *n'importe quoi ?* Les chefs pourront m'ordonner tout ce qui importe au desséchement du marais et les lois m'astreindre à tout ce qui importe au desséchement du marais; et rien de plus. L'autorité de l'association a pour limite naturelle l'intérêt de l'association et les nécessités de l'œuvre qu'elle a entreprise.

— C'est précisément ce que Rousseau a dit quelque part : « *Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point les bornes de l'utilité publique.* »

— Je sais bien qu'il l'a dit quelque part (*Contrat social*, IV, 8), mais il s'agit de savoir si ce qu'il

dit avant et ce qu'il dit après n'est pas exactement, intégralement et violemment le contraire de ce qu'il dit dans ce passage isolé, et nous verrons et nous avons vu déjà que c'est la théorie la plus contraire à ce passage isolé qu'il soutient toujours. Donc reprenons.

Aliénation totale. Pourquoi ? Parce que, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. Cela ne vaut rien : il est certain que chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; mais que, la condition étant égale pour tous, nul n'ait intérêt à la rendre onéreuse aux autres ; cela n'est pas vrai. Vous raisonnez ainsi : puisque tous se sont donnés tout entiers, un quelconque, en rendant la condition onéreuse aux autres, rendrait la sienne onéreuse pour lui-même ; donc personne n'a intérêt à la rendre onéreuse à personne. C'est là qu'est le sophisme ou l'erreur. Comme il y a inégalité parmi les hommes, celui qui est d'ordre moyen et qui apporte à l'œuvre commune la moyenne de forces, soit 3, exige, s'étant donné totalement, que tout le monde donne cette moyenne, soit 3. Il est juste, il est raisonnable ; il n'a pas intérêt à ce que personne donne 3, 50 ; car il serait forcé de les donner, ce qui dépas-

serait ses forces. Seulement il lèse celui qui ne peut donner que 2, 50 ; et il lèse aussi celui qui peut donner 3, 50 et qui sera condamné à ne pas donner à quelque ouvrage utile à lui l'excédent de ses forces ; car il se doit tout entier à la communauté. L'inégalité des hommes contrariant l'égalité de la condition, fait que la condition est parfaitement onéreuse et à ceux qui en se donnant tout entiers ne peuvent pas suffire à la condition et à ceux qui en donnant ce qu'on leur demande ne se donnent pas tout entiers, mais, étant censés se donner tout entiers, sont condamnés à une inutilisation de leur excédent et donc à une perte.

D'autre part les chefs de travail, et il faudra toujours des chefs, fixeront « l'aliénation totale » qui ne peut être qu'une moyenne, pour que la condition soit égale pour tous ; et se tiendront, eux, en dehors de la moyenne, en leur qualité de chefs, et la condition égale pour tous sera égale pour tous les commandés, mais ne sera pas égale entre les commandants et les commandés et sera plus onéreuse pour ceux-ci que pour ceux-là. L'intérêt que, selon vous, personne n'a à rendre onéreuse la condition pour quelqu'un, il y en a qui l'ont, ce sont les chefs. Par votre aliénation totale, vous croyez avoir établi une

garantie de l'égalité : cette égalité n'existe point du tout par cela.

Encore aliénation totale. Pourquoi ? « Parce que l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite que possible et nul associé n'a plus rien à réclamer ; s'il restait quelques droits particuliers, il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous et ce serait l'état de nature », ou anarchie. Cela ne vaut rien. Ce n'est pas l'aliénation totale qui fait l'union : elle fait une servitude d'où les sentiments qui créent l'union sont exclus. M'aliénant tout entier, me donnant tout entier, je n'ai pas une réserve de forces, petite ou grande, avec laquelle je puisse faire du bien, rendre des services, pratiquer la fraternité ; et c'est de la pratique de la fraternité que naît l'union, l'union véritable. Dans le régime d'aliénation totale il y a bien une union ; mais c'est celle des galériens unis par leur chaîne.

S'il restait des droits particuliers, des réserves individuelles, quelle serait la limite de ces droits particuliers, de ces réserves et qui la fixerait ? dites-vous ; chacun prétendrait la fixer soi-même et voilà l'état de nature, voilà l'anarchie. Cette fois, très bien raisonné ; les

libertés individuelles, les réserves individuelles présentent cet embarras qu'on ne soit pas bien jusqu'où elles ont le droit d'aller, doivent aller, et que chacun, naturellement, en pousse les frontières de tous les côtés ; la liberté est empiétante, l'aliénation totale est nette, précise, certaine ; rien, certes, n'est plus précis, et quand chacun a tout donné « personne n'a plus rien à réclamer ».

Oui bien ; mais la loi ne pourrait-elle pas les fixer, ces limites des réserves individuelles ?

— La loi, sans doute, mais d'après quel principe général ? La loi va précisément rencontrer ce flottement, cette imprécision des revendications individuelles dont nous parlions tout à l'heure, ces droits de chacun dont chacun étend arbitrairement les limites.

— D'après quel principe ? Mais d'après le principe que vous avez posé vous-même dans votre « passage isolé » : « le droit de la souveraineté ne passe pas les bornes de l'utilité publique ». Si le droit de la souveraineté ne passe pas les bornes de l'utilité publique, il a des bornes et il s'arrête à celles des droits particuliers et il reste des droits particuliers. Quelles sont leurs bornes ? Celles mêmes que marque l'utilité publique là où elle s'arrête. Donc pas d'aliénation totale. Je donne à la

communauté tout ce dont elle a besoin pour subsister, pour se maintenir et pour être forte ; je garde, intangibles pour elle, toutes les forces dont elle n'a pas besoin pour son utilité. Le contrat social consiste précisément à mettre en commun ce qui est nécessaire pour le commun, à ne pas mettre en commun ce qui n'est pas nécessaire pour le commun et ce qui plutôt le gênerait et ce qui, à être ôté à l'individu sans être utilisable par la communauté, resterait stérile. Voilà le contrat social intelligent.

— Mais elle sera flottante encore cette limite entre les *res cujusque* et les *res communes*, selon que la communauté aura plus ou moins de besoins.

— Certainement et la communauté me demandera plus, très légitimement en guerre qu'en paix, en famine qu'en abondance, etc. ; mais le principe restera toujours le même : la communauté me demandant autant qu'il lui est nécessaire, me laissant autant qu'il ne lui est pas nécessaire d'avoir.

— Et cette limite variable qui, selon les temps et les circonstances, la tracera ?

— La communauté elle-même, par la loi.

— Vous accordez tout ! Du moment que c'est la communauté elle-même qui se limite, qui limite son domaine *comme elle veut*, vous voyez

bien qu'il y a aliénation totale et qu'il y a toujours aliénation totale ; « le supérieur commun entre le public et l'individu » n'existe pas ; donc le public seul est juste ; donc il est souverain ; donc, même s'il se démunit, il est souverain encore, pouvant dès demain reprendre ce qu'il a abandonné.

— Evidemment ! Pratiquement, dès qu'on est en communauté, la communauté a tous les droits ; mais, rationnellement, elle doit reconnaître qu'elle n'a que ceux que la nécessité d'être lui confère et, pour agir rationnellement, elle doit faire *comme si elle n'avait pas* les droits que la nécessité d'être ne lui confère point et comme si elle n'avait que ceux que la nécessité d'être lui donne.

Une phrase obscure, de vous, sur l'institution sociale : « inspiration céleste qui apprit à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité » (1), voilà que je la comprends et je la reprends pour ma cause : la communauté c'est le dieu humain, c'est le dieu civil ; elle peut tout ce qu'elle veut ; si elle ne pouvait pas tout ce qu'elle veut elle n'existerait pas ; elle ne serait pas si elle n'était pas le tout-puissant ; mais, comme Dieu, quoique pouvant tout ne

(1) Article *Economie politique.*

veut que ce qui est juste ; et aussi, s'il ne voulait pas uniquement ce qui est juste, n'existerait pas, de même la communauté ne doit vouloir que ce qui lui est utile, et quand elle veut davantage, n'existe plus moralement, perd son caractère, *et peut être niée.*

Chose intéressante, Rousseau n'a pas seulement son fameux « passage isolé » pour essayer de marquer les bornes de la souveraineté de l'Etat. Il a tout un chapitre (II, 4), intitulé *des bornes du pouvoir souverain*, où il s'efforce de montrer que l'aliénation totale de l'individu laisse des droits à l'individu. Seulement ce chapitre est inextricable, ainsi que Rousseau l'a à peu près reconnu lui-même (1) et, s'il mène à une conclusion, mène encore à celle-ci qu'il n'y a pas de droits particuliers et qu'il n'y a pas de bornes à la souveraineté de la communauté.

Suite des idées de ce chapitre : Il y a des droits des citoyens et des droits du souverain (paragr. 2). Chacun n'aliène de lui que ce dont l'usage importe à la communauté (paragr. 3). Quand il y a contestation sur un droit particulier entre l'individu et l'Etat, quel juge doit prononcer ? L'Etat ?

(1) Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas de m'accuser de contradiction...

Mais il est partie ; il serait « ridicule » de s'en rapporter à sa décision (paragr. 6). Tout acte de souveraineté *oblige* et *favorise* également tous les citoyens. Tant que les citoyens ne sont soumis qu'à la volonté générale ils n'obéissent à personne mais seulement à leur propre volonté ; ils ne peuvent pas être lésés (paragr. 8, contradictoire, ce semble, au 6.) — « *On voit par là* (?) que le pouvoir souverain tout absolu qu'il soit ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer de ce qui lui a été laissé par ces conventions, de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière son pouvoir n'est plus compétent. »

Je vois bien quelque chose, à savoir que Rousseau sent, au-dessus de la volonté générale d'un jour, la volonté, fondamentale, traditionnelle, générale ; je dirai bien en disant : sent au-dessus de la *volonté générale particulière, la volonté générale générale*. Seulement (ici et ailleurs) n'ayant jamais pu démêler ce qui distingue la volonté générale générale de la volonté générale particulière, il laisse sur cette impression que la volonté générale même accidentelle a toujours raison et que, comme il dit dans ce chapitre même, « la volonté générale est toujours droite. »

Et pourquoi n'a-t-il pas pu démêler la volonté générale générale de la volonté générale particulière ? C'est parce que ce n'est pas cela qu'il y a à distinguer, mais le droit de l'homme, primordial, éternel, toujours subsistant, entamé seulement par ce qui est strictement nécessaire à la communauté pour exister et exister fortement ; et par conséquent les droits de l'Etat, très facilement définis par ses besoins, et les droits de l'homme qui consistent dans tout le reste.

En un mot Rousseau *ne sait pas ce que c'est que la liberté.* Il la définit de la façon suivante : « Si l'on cherche en quoi consiste le plus grand bien de tous on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et *l'égalité*, la liberté parce que *toute dépendance particulière est autant de force* ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité parce que la liberté ne peut subsister sans elle. » Voyez-vous bien ce qu'il entend par liberté ? C'est le fait de ne pas dépendre de quelqu'un, d'un individu ; c'est le fait de ne pas être dans une *dépendance particulière ;* quant à dépendre de tous, si étroitement et si douloureusement qu'on en dépende, ce n'est pas n'être point libre, ce n'est pas être privé de liberté.

En d'autres termes, *la liberté c'est l'égalité :*

je suis libre quand personne, en tant que plus fort, plus riche, plus puissant, ne peut me faire dépendre de lui ; toute dépendance particulière étant ôtée, je suis libre.

Et quand il ajoute : « La liberté ne peut pas exister sans l'égalité ». je le crois bien ; c'est un *truism*, puisque la liberté, pour lui, c'est l'égalité elle-même, et ce n'est pas autre chose et ce n'est rien de plus.

Que la liberté soit le fait de ne pas dépendre d'un individu, *qu'on ne puisse pas être opprimé par l'Etat*, qu'en étant opprimé par l'Etat on reste libre, c'est l'idée maîtresse de Rousseau, je veux dire c'est l'idée maîtresse du *Contrat social*, car ce n'est pas du tout l'idée maîtresse de Rousseau, et l'idée maîtresse de Rousseau c'est l'idée contraire ; mais c'est l'idée maîtresse du *Contrat social ;* c'est l'idée que, dans le *Contrat social*, il s'est tué à mettre en lumière avec des miracles de dialectique digne des dialogues de Platon.

On ne peut pas être opprimé par la volonté générale ; « la volonté générale est toujours droite » ; « le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur » ; « il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres et il est impossible qu'il puisse nuire à aucun en particulier ».

Il y a même ceci de particulier et qui, selon Rousseau, ne paraîtra paradoxal qu'aux esprits mal faits, que non seulement la communauté ne peut pas opprimer l'individu, mais que : *être opprimé par la communauté c'est être libre ;* et que la liberté de chacun *consiste* à être opprimé par tous : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ; *ce qui ne signifie rien autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre.* »

— Comment diable ! Mais cela devient de l'extravagance !

— Mais non, c'est de la dialectique. Pourquoi, en vous courbant sous la volonté générale, je ne fais que vous contraindre à être libre ? Mais parce que, si vous n'étiez pas écrasé sous cette volonté générale, *vous le seriez sous une volonté particulière.* En vous courbant sous la volonté générale je vous garantis d'une servitude personnelle. Cette volonté générale, opprimant *et* vous *et celui qui vous opprimerait*, établit l'égalité, et vous savez bien que l'égalité c'est la liberté : « telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ».

Exact, ou du moins logique ; *si* la liberté est

l'égalité, il est parfaitement vrai que c'est en me rendant esclave, à la condition de rendre esclave aussi celui qui m'asservirait, qu'on me rend libre.

Seulement la liberté est-elle l'égalité ? C'est précisément la question. Reconnaissons qu'à beaucoup de gens il suffit de sentir que tout le monde est opprimé pour se sentir libre. Ils jouissent, non de la possession, mais de la privation où ils voient les autres. Etre malades ne les touche que s'il y a des gens bien portants, et pour eux être malades pourvu que tout le monde soit malade, c'est la santé. Rien de plus humain ; rien, aussi, de plus stupide. Si les particuliers ont des droits, soyez sûrs, je le confesse, que ces droits profiteront plus à certains qu'à d'autres, ce qui est dur pour ces derniers ; mais je suis de ceux qui aiment mieux être bien portants, d'autres l'étant encore mieux, que d'être infirme, tout le monde l'étant autant qu'eux ; et qui aiment mieux avoir la liberté d'étendre leur individualité jusqu'à 10, d'autres pouvant l'étendre jusqu'à 20, que de n'avoir pas d'individualité du tout avec cette consolation que personne n'en a.

Ajoutez que cette prétendue inégalité est toujours meilleure. Vous n'êtes esclaves que de l'Etat, donc vous êtes libres, ou convenez au moins

que vous êtes égaux. Point du tout. Si l'Etat était une abstraction ; oui ; si l'Etat était *tous*, oui encore ; mais l'Etat n'est pas une abstraction et n'est pas tous. L'Etat, c'est la majorité des hommes du pays que j'habite. Cette majorité est un parti, qui se trouve être le plus nombreux, et il m'écrase à son profit, et la voilà retrouvée cette dépendance personnelle dont vous ne voulez pas et que vous exécrez. Cette majorité se donne des chefs dont elle est la clientèle et je suis écrasé sous son caprice d'abord et sous celui de ses chefs qui font tout pour elle et pour eux, et rien, que des injustices, pour moi ; et la voilà retrouvée cette dépendance personnelle dont vous ne voulez pas et que vous exécrez.

Je connais un homme qu'on a « contraint à être libre ». Pour un livre qui était très beau et très moral, on l'a décrété de prise de corps et on l'a chassé, d'asile précaire en asile précaire, de tout son pays. Peu s'en faut que sur la dénomination et les instances d'un coquin, on n'ait pas « puni de la peine capitale ce vil séditieux ». C'est la volonté générale, « qui est toujours droite », de son pays, qui le contraignait à être libre. Cet homme, c'est Jean-Jacques Rousseau.

Mais Rousseau poursuit son idée et, définissant *la loi* et analysant ce qu'elle est et ce qu'elle

doit être, il se renfonce dans sa conception de la communauté souveraine et de l'individu éminemment libre par ce seul fait qu'il fait partie, même sacrifiée, du souverain. La loi est pour lui l'expression de la volonté générale et la volonté générale porte sa raison en elle-même et n'est soumise à rien. La loi est « le peuple statuant sur tout le peuple ». Si elle est autre chose elle n'est pas une loi (et retenez cette restriction pour plus tard). Mais si elle est cela, elle est souveraine et elle est sacrée, étant bonne et ne pouvant être que bonne. Elle « ne peut pas être injuste » et « il ne faut pas se demander si elle peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même » ; et « il ne faut pas se demander comment on peut à la fois être libre et soumis aux lois, puisque les lois ne sont que les registres de nos volontés ».

Il n'y a pas de sophisme plus effronté que l'ensemble de ces formules. Et qui ne voit le défaut du pourpoint ? Il crève les yeux. Toutes ces formules seraient justes si la loi était la volonté de tous ; mais comme la loi est la volonté de la simple majorité, toutes ces formules reviennent à dire que, trois hommes étant réunis, deux *ne peuvent pas être injustes envers le troisième ;* que, trois hommes étant réunis, la décision de deux est la volonté du troisième encore qu'il ne s'en doute pas ; et que trois hommes étant

réunis, deux, en garrottant le troisième, le rendent libre.

Le sophisme est si facile à percer à jour que l'on ne peut pas croire que Jean-Jacques Rousseau en soit dupe. Et en effet je ne crois pas qu'il le soit. Mais, comme il arrive si souvent, il est victime de la gageure qu'il a faite. Ayant son fond permanent et sentant en lui son fond permanent qui est l'adoration de la liberté individuelle, de l'état de nature; d'autre part, voulant donner sa loi de la société, il se jure à lui-même de prouver que dans sa loi de la société on retrouvera tout l'état de nature, toute la liberté de l'état de nature, et de là ces contorsions terribles et du reste admirables au point de vue littéraire, consistant à faire sortir la liberté absolue de l'absolu asservissement.

Il est aidé du reste dans cette œuvre de dialecticien acrobate et d'équilibriste sur la corde raide, par cette idée, sinon juste, du moins spécieuse et qui peut séduire le bon sens lui-même, que la loi, est de son temps, dans la plupart des pays d'Europe, l'œuvre d'un homme, l'expression d'une volonté individuelle, et que ceci qu'elle fût l'œuvre d'une majorité de citoyens, l'expression d'une volonté assez répandue dans la nature serait un progrès bien considérable. — Je n'en sais trop rien ; mais le bon sens se plaît à le

croire ; et confondant, ce qui est énorme comme confusion, mais ce qui relativement à ce qui se faisait de son temps ne laisse pas d'être une confusion presque légère, la volonté générale et la volonté universelle ; il en venait à penser que la loi expression de la volonté générale, parce qu'elle semblait plus juste que la volonté d'un seul, était la justice même. Songez qu'il a fallu une révolution très accidentée pour faire paraître aux yeux que l'expression de la volonté générale, telle qu'elle est dans la pratique, peut être une collection d'injustices atroces. Le mérite n'est pas très grand à Benjamin Constant de s'être avisé que l'expression de la volonté générale peut être une infamie à l'envi de la volonté particulière qui a décrété la Saint-Barthélemy ou la Révocation de l'Edit de Nantes : Constant écrivait en 1800 et non en 1750.

La vérité, le fond des choses est que Rousseau se trompe sur la définition même de la loi. La loi n'est pas l'expression de la volonté générale ; point du tout. Selon la distinction si juste que fait Aristote et qu'essaye lui-même de faire Rousseau — nous verrons plus loin — il y a *lois* et il y a *décrets*. L'expression de la volonté générale est un *décret*, une *décision* prise pour régler une situation plus ou moins embarrassée ou embar-

rassante ; c'est un *expédient*. La *loi*, elle, la vraie *loi* est l'expression d'une volonté traditionnelle, très antique, très reculée, remontant très loin ; elle est l'œuvre, d'ordinaire, d'un législateur qui fut très sage et qui avait surtout ce mérite d'être absolument exempt des passions des hommes vivant cinquante ans après lui ; et, de plus, elle a été respectée, depuis lui, par quinze générations successives. En lui obéissant et s'il n'obéit qu'à elle, un peuple est libre, par cette raison assez simple qu'il n'obéit à personne, ni à un prince, ni à une aristocratie, ni à une majorité, ni à lui-même ; mais simplement à *de la sagesse* et à *de la tradition* et à de *l'intelligence sans mélange de passions*. Quand le régime des *décrets* (expressions de la volonté générale actuelle) remplace le régime des *lois*, c'est la démocratie, très analogue à la monarchie et gouvernant par des décrets comme la monarchie par des ordonnances (1) et, dans ce cas, à se mettre sous le régime démocratique au lieu de rester sous celui d'un prince on n'a rien gagné du tout (2).

Cette distinction entre la loi expression de la volonté traditionnelle et le décret expression de la volonté générale actuelle, Rousseau ne la fait

(1) Aristote, VI, *Politique*, 4, 51.
(2) *Id.*, *ibid.*, III, 6, 3.

jamais. Les écrivains politiques anciens la font toujours. Toutes les fois, grecs ou latins, qu'ils parlent des lois, ils parlent d'une législation très ancienne déposée dans les temples, interprétée par des prudents et à laquelle on se conforme ; toutes les fois qu'ils parlent d'un peuple qui vit sous le régime des lois et c'est-à-dire d'un peuple en République, ils parlent d'un peuple qui obéit à des lois très anciennes et entourées du respect de tous, comme une religion. Il ne leur viendrait jamais à l'idée d'appeler lois, les décisions de la majorité du peuple en l'an III de la quatre-vingtième Olympiade.

Nous verrons que Jean-Jacques Rousseau fait, lui aussi, une distinction entre les lois et les décrets ; mais ce n'est pas celle-ci et la sienne est fausse. Pouvait-il faire, d'ailleurs, celle-ci ? Non, parce qu'il est démocrate, et réciproquement s'il ne fait pas celle-ci c'est une preuve de plus qu'il est démocrate. Il est éminemment aristocratique d'obéir aux lois telles que nous venons de les définir. Le régime aristocratique, c'est obéir au passé ; c'est obéir, complètement ou partiellement, à certains hommes parce qu'ils descendent des anciens fondateurs ou des anciens bons serviteurs de l'Etat et qu'ils ont conservé leur esprit. De même, et encore plus, obéir à une loi ancienne parce qu'elle est ancienne, c'est obéir au

passé, à l'esprit du passé, à la tradition, c'est obéir à la perpétuité de la race ; et j'ai dit encore plus, puisque, obéir à un descendant de Cethegus parce qu'il est descendant de Cethegus ce n'est qu'obéir à un représentant de Cethegus, à un héritier intellectuel supposé de Cethegus ; tandis qu'obéir à la loi faite par Cethegus, c'est obéir à Cethegus lui-même, c'est obéir au passé tout pur. Il n'y a rien de plus aristocratique que d'obéir aux *lois*.

Voilà ce que Rousseau aurait pu comprendre, puisqu'il est citoyen de Genève, c'est-à-dire membre d'une aristocratie ; mais c'est ce qu'il n'a jamais, ou compris, ou voulu comprendre.

La « théocratie » de Rousseau, comme on a dit plus épigrammatiquement qu'avec justesse, mais enfin la religion considérée comme chose d'Etat, n'est pas autant que les idées précédentes conception tout intellectuelle et un peu artificielle de Rousseau ; elle tient beaucop plus à son fond permanent, à son cœur de Genevois protestant, resté chrétien dans la mesure où il pouvait rester tel, disant comme Saint-Preux à qui Wolmar demande : « Seriez-vous chrétien par hasard ? — Je m'efforce de l'être ; je crois de la religion tout ce que j'en puis comprendre et respecte le reste sans le rejeter. »

Le fond de Rousseau ici est : 1° que le catholicisme est abominable et qu'il faut proscrire comme mauvais citoyens tous ceux qui disent : « Hors de l'Eglise point de salut. » Nous avons vu cela ; — 2° que toutes les autres religions — et, somme toute, lisez : les religions protestantes — sont acceptables et salutaires; mais doivent être choses privées, domestiques, personnelles, non imposées par l'Etat, séparées de l'Etat ; — 3° que, *cependant*, « jamais Etat n'ayant été fondé que la religion ne lui servît de base », il y a un *minimum* de religion qui est chose d'Etat et que l'Etat doit exiger des citoyens.

Sur le premier point, je ne reviendrai pas.

Sur le second ses déclarations sont très nettes : « Les magistrats, les rois, n'ont aucune autorité sur les âmes, et pourvu qu'on soit fidèle aux lois de la société dans ce monde, ce n'est point à eux de se mêler de ce que l'on deviendra dans l'autre, où ils n'ont aucune inspection. Si l'on perdait ce principe de vue, les lois faites pour le bonheur du genre humain en seraient bientôt le tourment et, sous leur inquisition terrible, les hommes, jugés par leur foi plus que par leurs œuvres, seraient tous à la merci de quiconque les voudrait opprimer. » C'est une erreur ou c'est une hypocrisie de revenir à la religion d'Etat par ce détour : « nous ne jugeons pas l'impie comme

chrétien, mais comme citoyen ; nous le regardons moins comme impie envers Dieu que comme rebelle aux lois ; nous voyons moins en lui le péché que le crime et l'hérésie que la désobéissance ; l'impie a attaqué la religion de l'Etat. » Ceci est un détour odieux qui ne prouve qu'une chose, c'est qu'il ne doit pas y avoir de lois contre l'impiété et point de religion d'Etat, puisque les lois contre l'impiété et la religion d'Etat précisément permettent ce détour et cette duplicité qui consiste à punir l'incrédule en affectant de le punir non comme incrédule, mais comme séditieux. Ainsi parle Rousseau.

On me dira que ces déclarations et cette argumentation sont dans les *Lettres de la Montagne*, c'est-à-dire du moment où Rousseau, en plaidant pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, plaidait *pro domo sua*, les gouvernants de Genève étant redevenus « brûleurs ». Oui, mais huit ans auparavant, à Paris et n'y étant nullement inquiété, Rousseau écrivait dans sa grande lettre à Voltaire du 18 août 1756 : « Je suis indigné comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté et que l'homme se permette de contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer, comme s'il dépendait de nous de croire ou de ne pas croire dans des matières où la démonstration n'a point lieu et

qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. Les rois de ce monde ont-ils donc quelque inspection dans l'autre [on voit qu'en 1764 il s'est rappelé ses formules de 1756 ou s'y est reporté] et sont-ils en droit de tourmenter leurs sujets ici-bas pour les forcer d'aller en paradis ? Non, *tout gouvernement humain se borne, par sa nature, à ses devoirs civils et, quoique en ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'Etat il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu.* »

Extermination du catholicisme ; acceptation de toutes les autres religions, mais séparées absolument de l'Etat et tenues pour choses personnelles, voilà où nous en sommes.

Cependant un minimum de religion étant nécessaire pour être bon citoyen — et voilà Rousseau qui retombe dans l'erreur que nous le voyions tout à l'heure honnir, ou plutôt qui est encore dans l'erreur que plus tard il combattra — un minimum de religion peut être exigé par l'Etat et voici que vient ce que Rousseau appellera « la religion civile ».

Cette religion civile n'apparaît pas pour la première fois dans le *Contrat social* ; elle apparaît pour la première fois — à la vérité dans le temps même où il l'écrit, si bien qu'on ne sait pas s'il la tire de son *Contrat social* manuscrit pour

l'envoyer et la soumettre à Voltaire, ou s'il l'a tirée de sa lettre à Voltaire pour la mettre dans le *Contrat social* — elle apparaît pour la première fois selon les dates de publication dans cette même lettre à Voltaire que nous extrayions tout à l'heure. Après avoir écrit les lignes que nous venons de citer sur la séparation des religions et de l'Etat, Rousseau continuait ainsi : « Il y a, *je l'avoue* [il sent qu'il va faire à sa pensée précédente une restriction qui ressemble bien à une contradiction], une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer. »

Quelle profession de foi ? N'allons pas si vite. *Avant* d'édicter cette profession de foi l'Etat doit faire deux choses : exterminer les catholiques et exterminer les libres penseurs. Les catholiques : « Il peut exister des religions qui attaquent les fondements de la société et il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'Etat. De ces dogmes à proscrire, l'intolérance est sans difficulté le plus odieux ; mais il faut la prendre à sa source ; car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon leur fortune et ne prêchent que patience et douceur quand ils ne sont pas les plus forts. Ainsi [pour qu'on ne s'y trompe pas] j'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut pas être homme de

bien sans croire tout ce qu'il croit et qui damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui. » Voilà pour les catholiques.

Les libres penseurs : « Quant aux incrédules intolérants qui voudraient forcer le peuple à ne rien croire, je ne les bannirais pas moins sévèrement que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qu'il leur plaît ; car on voit, au zèle de leurs décisions, à l'amertume de leurs satires, qu'il ne leur manque que d'être les maîtres pour persécuter tout aussi cruellement les croyants qu'ils sont eux-mêmes persécutés par les fanatiques. [Rousseau a admirablement connu le caractère français.] Où est l'homme paisible et doux qui trouve bon qu'on ne pense pas comme lui ? Cet homme ne se trouvera jamais parmi les dévots et il est encore à trouver chez les philosophes. »

Cette double opération faite, extermination des catholiques, extermination des libres penseurs, restent l'Etat et les protestants. L'Etat laisse les protestants croire tout ce qu'ils voudront et n'impose ni ne combat leur religion. Mais il a sa religion à lui, son minimum de religion à lui, qu'il imposera. Ce sera un « code moral », une loi religieuse civile. « Toute religion » qui pourrait s'accorder avec le code serait admise ; toute religion [ou irréli-

gion] qui ne s'y accorderait pas serait proscrite et chacun serait libre de n'en avoir pas d'autre que le code même. Cet ouvrage [la rédaction de ce code] fait avec soin serait, ce me semble, le livre le plus utile qui jamais aurait été composé et peut-être le seul nécessaire aux hommes. Voilà, monsieur, un sujet pour vous. Je souhaiterais passionnément que vous voulussiez entreprendre cet ouvrage et l'embellir de votre poésie afin que, chacun pouvant l'apprendre aisément, il portât dès l'enfance dans tous les cœurs ces sentiments de douceur et d'humanité qui brillent dans vos écrits et qui manquent à tout le monde dans la pratique. Je vous exhorte à méditer ce sujet qui doit plaire à l'auteur d'*Alzire*. Vous avez donné dans votre poème sur la religion naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant, dans celui que je vous propose, le catéchisme des citoyens... »

Dans le *Contrat social* la rédaction de ces *considérants* n'est pas très différente, sauf un point. Après l'exposition des idées de Rousseau sur le Christianisme, idées que nous avons examinées plus haut, dans notre chapitre IV, Rousseau presque dans les mêmes termes que dans la lettre à Voltaire, désigne le catholicisme comme la religion qu'aucune société ne peut tolérer parce qu'elle est intolérante. « Ceux qui distin-

guent l'intolérance civile de l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil et, sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel : dès lors les prêtres sont les vrais maîtres; les rois ne sont que leurs officiers. »

Exemple (qui n'est pas dans la lettre à Voltaire, ce qui doit faire croire que la rédaction du *Contrat social* est postérieure à la lettre de Voltaire) : « Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons qu'un clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte, droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute religion intolérante ; alors n'est-il pas clair que, faisant valoir à propos l'autorité de l'Eglise, il rendra vaine celle du prince qui n'aura plus de sujets que ceux que le clergé voudra lui donner? Maître de marier ou de ne pas marier les gens, selon qu'ils auront ou n'auront pas telle ou telle doctrine... n'est-il pas évident qu'il disposera

seul des héritages, des charges, des citoyens, de l'Etat même qui ne saurait subsister n'étant plus composé que de bâtards ?... » Donc exclusion de la religion catholique : « On doit tolérer toutes les religions qui tolèrent les autres autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs des citoyens ; mais quiconque ose dire : « Hors de l'Eglise pas de salut », doit être chassé de l'Etat. » — Même argumentation, on le voit, que dans la lettre à Voltaire, avec, seulement, un exemple en plus.

Mais la proscription des libres penseurs parallèlement à la proscription des catholiques ne paraît plus dans le *Contrat social*. Pour une raison que j'ignore Rousseau l'a supprimée.

L'affaire du catholicisme étant réglée, Rousseau, pour toute autre religion que le Catholicisme, proclame *et* la liberté de conscience *et* la séparation des Eglises et de l'Etat dans les mêmes termes à peu près que dans la Lettre à Voltaire et dans les mêmes termes à peu près qu'il emploiera plus tard dans ses *Lettres de la Montagne :* « Les sujets ne doivent compte à leur souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressant ni l'Etat ni ses mem-

bres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui ; chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître ; car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort de ses sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celui-ci. »

Et enfin tous ces considérants étant donnés, ce que Rousseau avait laissé à faire à Voltaire il le fait ici ; il rédige les articles de cette religion *minima*, de cette religion civile que l'Etat a le droit d'imposer aux citoyens, non en tant que fidèles, mais en tant que citoyens.

On la connaît : croyance en Dieu ; croyance en la Providence ; croyance à l'immortalité de l'âme, croyance aux récompenses et aux peines d'outre-tombe ; croyance en la sainteté du contrat social et des lois ; horreur du catholicisme (1).

Ces articles de foi, l'Etat, naturellement, « ne pourra obliger personne à les croire » ; mais « il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ;

(1) « Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance, elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. »

il peut le bannir, non comme impie ; mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice et d'immoler, au besoin, sa vie à son devoir. » L'exil, voilà la première sanction de l'incrédulité civile.

Seconde sanction : « Si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort. » Donc exil pour les incrédules, établissement d'une inquisition pour connaître la *conduite* de ceux qui ayant accepté les dogmes se conduisent comme ne les croyant pas et peine de mort contre les relaps.

Il n'y a rien là de très extraordinaire ; c'est le gouvernement de Genève transposé du protestantisme au théisme. Un théisme proscrivant le catholicisme, proscrivant aussi (dans un texte sur deux des textes cités) l'athéisme ; tolérant le protestantisme, s'imposant comme religion d'Etat, exilant ceux qui ne l'admettent pas, tuant ceux qui font semblant de l'admettre et ne se conduisant pas comme il exige qu'on se conduise ; c'est le gouvernement de Calvin.

Rousseau, du reste, se croit beaucoup plus tolérant et que le catholicisme et que le calvinisme, parce que ce qu'il reproche aux catholiques, et ce qu'évidemment il reprocherait aux calvinistes brûlant Servet (car Servet a été

brûlé très formellement *comme hérétique*), c'est, damnant l'hérétique, de voir dans tout hérétique un criminel, un hors la loi ; tandis que lui ne voit dans son hérétique qu'un *inadapté* à la société et qui ne devient criminel que quand il a trompé la société par un parjure. La distinction est subtile ; mais pour Rousseau elle existe et elle met sa conscience en plein repos.

Sa religion civile est aussi, comme tout le *Contrat social* du reste, un simple déplacement de la souveraineté, qui consiste à transporter au peuple les maximes et les pouvoirs de la Royauté. De même que le roi était omnipotent, omni-propriétaire et croyant pour tous, et c'est-à-dire devait imposer à tous la foi qui lui était nécessaire que tous les sujets eussent pour qu'il pût gouverner bien ; de même le peuple sera omnipotent, omnipropriétaire et devra imposer à tous la foi qui lui est nécessaire pour être un peuple uni, pour être un peuple. La théocratie de Rousseau, c'est la théorie de la Révocation de l'Edit de Nantes transportée au peuple et appliquée par le peuple : il faut un minimum d'unité morale dans toute la nation pour que l'individu soit fidèle au peuple et soit tenu pour homme faisant partie du peuple. Trouveriez-vous extraordinaire — moi, non — que tout individu qui prêcherait l'antipatriotisme et

la révolte contre la patrie, surtout contre la patrie quand elle serait en danger, fût expulsé de la patrie et obligé de n'y pas rentrer sous peine de mort ? C'est précisément ce que Rousseau croit édicter, et sans aller plus loin.

— Oh ! Il va beaucoup plus loin, puisqu'à cette obligation de respecter le « contrat social » (patrie) il ajoute des prescriptions proprement religieuses : Dieu, Providence, immortalité, Paradis, Enfer...

— Je sais ; mais pour un homme de cette époque, surtout pour un Genevois de cette époque, la « morale sociale » se confond avec un minimum de croyances religieuses et ne peut pas être considérée comme en étant séparée. Pour Rousseau un homme *absolument sans religion* est un homme sans moralité et un homme sans moralité est un mauvais citoyen. Donc excluons de la société l'homme absolument sans religion, non parce qu'il est irréligieux, mais parce qu'il est rebelle. Attendons, du reste, pour le tuer que sa rébellion soit prolongée, permanente et hypocrite.

Remarquez, pour bien comprendre Rousseau et non pas pour l'excuser — car on a dit que comprendre c'est déjà excuser, mais ce n'est pas vrai — que Rousseau en ceci est d'accord non seulement avec Calvin et avec Louis XIV,

mais avec toutes les Républiques antiques si en honneur dans son temps et si en faveur auprès de lui-même. Les Républiques antiques admettaient la liberté de penser dans la mesure où la liberté de penser ne portait pas atteinte au minimum de pensée religieuse tenu pour être nécessaire à l'Etat ; ne portait pas atteinte à la religion en tant que se confondant avec la cité elle-même. Athènes admettait la discussion philosophique, mais n'admettait pas — et la loi d'*asebeia* va jusque-là exactement, mais non outre — qu'un philosophe mît en doute les *Dieux du pays*, et elle frappait d'exil Anaxagore et Aristote et de mort Socrate parce que Pallas Athéné leur était indifférence, crime civique, crime contre la « religion civile ». Rome admettait tous les dieux de toutes les nations ; mais non pas le monothéisme, c'est-à-dire une doctrine qui précisément proclamait tous les Dieux, excepté le sien, comme non existants et qui, par conséquent, niant les Dieux de Rome, niait Rome elle-même. Et c'est ainsi que philosophes pour Athènes et chrétiens pour Rome n'étaient pas autre chose, quoi qu'ils en pussent dire, que des séditieux et des perturbateurs et poursuivis à ce titre, mais uniquement à ce titre. Quand Voltaire répète : « Comment peut-on accuser

Rome d'avoir persécuté les chrétiens ? elle ne les a jamais persécutés comme chrétiens, mais comme séditieux » ; il a parfaitement raison. C'est quand il conclut que Rome, du moment qu'elle tuait les chrétiens, non comme chrétiens, mais comme séditieux, était la douceur même, qu'il est grotesque ; parce qu'il ne suffit pas de dire à quelqu'un : « Vous pensez autrement que moi ; cela équivaut à me tuer » pour être en droit de le guillotiner, non comme contradicteur mais comme assassin. C'est bien exactement la même théorie que celle de Rousseau disant : « On ne discute pas avec les fanatiques, on les supprime » ; mais elle n'en est pas meilleure.

Platon ayant présenté l'immortalité de l'âme comme une hypothèse ne fut pas inquiété par Athènes, peut-être parce qu'elle n'y a pas fait attention, peut-être aussi parce que ce n'était pas là attaquer directement ou nier un Dieu de la cité. Il aurait été proscrit par Jean-Jacques se conformant strictement à sa doctrine.

C'est que Jean-Jacques ne peut pas croire qu'un homme qui n'est pas sûr d'être récompensé ou puni après sa mort puisse être bon citoyen. *Inséparabilité* d'une religion, au moins *minima*, et de la morale, c'est l'état d'âme religieux. Rousseau a toujours été en état d'âme religieux. Immense effort pour croire que, s'il

vous est impossible de séparer la morale d'une religion au moins *minima*, cela est peut-être possible à un autre, c'est l'état d'âme du religieux libéral ou plutôt du religieux charitable. C'est cet effort que Rousseau ne saurait faire.

Pourquoi ne peut-il pas le faire ? D'abord parce qu'il a l'âme profondément religieuse ; ensuite parce que les philosophes athées qu'il a fréquentés à Paris lui ont paru être de très malhonnêtes gens.

(Cet effort il a, du reste, essayé de le faire en présentant dans la *Nouvelle Héloïse*, un athée, Wolmar, qui est honnête homme et précisément dans le même temps où il écrivait la lettre à Voltaire et où il préparait le *Contrat social ;* mais cet effort on voit qu'il n'a pas pu le faire d'une façon continue.)

Décidément pour Rousseau un homme qui n'a pas un minimum de religion est dépravé, et comme dira plus tard le plus convaincu des disciples et le plus sanguinaire des disciples de Rousseau : « L'athéisme est aristocratique. » L'athéisme est aristocratique et l'athéisme est une des dépravations que la société amène avec elle et qui, par un juste retour, détruisent la société ; voilà, malgré les d'Holbach qu'on peut rencontrer et à qui l'on donnera le nom de Wolmar

et qui sont tout à fait exceptionnels, le fond permanent de Jean-Jacques Rousseau.

Que si l'on me dit, d'autre part, qu'une religion d'Etat qui force les citoyens, comme citoyens, à la professer et qui examine ensuite la conduite des citoyens pour savoir s'ils la professent en effet, et qui punit de mort ceux qui ne se conduisent pas selon ce dogme, ne peut réussir qu'à former d'abominables hypocrites par terreur ; Rousseau répondrait peut-être : comme homme religieux et comme moraliste, j'en suis navré ; mais encore une fois ce n'est pas comme homme religieux et comme moraliste que j'institue une religion civile ; c'est comme législateur ; or, au point de vue civil et civique, ce n'est pas la conviction intime qui importe le plus ; c'est la pratique ; ce que je veux, c'est, d'une part des hommes *réellement* moraux, qui pratiquent les mœurs sociales et qui en donnent l'exemple ; d'autre part des hommes qui, *au moins,* n'offensent pas les mœurs sociales et ne donnent pas l'exemple du contraire ; des vertueux bons semeurs et des méchants inoffensifs, voilà ma cité ; mon chancelier qui s'appelle, je crois, M. de Robespierre, vous dira le reste.

Nous voici arrivé au dernier terme de la doctrine autoritaire de Rousseau.

Mais il convient de reconnaître que cette doctrine est tempérée, chemin faisant, très maladroitement à mon avis, tempérée cependant et avec insistance, par des restrictions fort importantes et qu'il serait suprêmement injuste de passer sous silence. Il y a un *libéralisme de Rousseau*, dispersé dans le *Contrat social* et dans l'article *Economie politique* et qu'il faut recueillir avec soin, ce qui n'est pas difficile ; et démêler avec précision, ce qui l'est davantage.

Il y a d'abord le « passage isolé » que j'ai déjà plusieurs fois cité : « Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point les bornes de l'utilité publique », passage qui, *étant la formule même du libéralisme*, détruit net toutes les théories autoritaires de Rousseau ; comme aussi toutes les théories despotiques de Rousseau, que nous venons de parcourir, le détruisent net.

Ce passage, si je l'appelle isolé, c'est qu'il l'est bien ; il est juste placé entre les textes où Rousseau démontre qu'il faut chasser de l'Etat tout catholique et les textes où il est démontré qu'il faut une religion d'Etat qui sera pratiquée sous peine de mort. Il ne sert qu'à appuyer le passage où Rousseau démontre que les citoyens pourront avoir, outre la religion civile, une

religion particulière à la condition qu'elle ne soit pas le catholicisme (*Contrat social*, IV, 8). La portée *qu'a voulu donner* Rousseau à cette formule n'est donc pas considérable. Je reconnais que *celle qu'elle a* est immense.

Beaucoup plus importants, pour mesurer ce que Rousseau avait en lui de libéralisme, les textes : 1° où il essaye de déterminer *à quoi* doit s'appliquer la « volonté générale » et à quoi elle ne doit pas s'appliquer ; 2° où il distingue, et comme passionnément, le *gouvernement* de la *souveraineté*.

Il est pour la souveraineté du peuple ; il est pour la souveraineté de la volonté générale, il est pour la souveraineté de la loi ; *mais* il ne veut pas que cette souveraineté s'applique à n'importe quoi. A quoi s'appliquera-t-elle donc ? Aux choses seulement d'intérêt universel : *Il n'y a point de volonté générale sur un objet particulier.* C'est-à-dire, si je comprends bien, il n'y a pas de volonté générale sur une chose qui n'intéresse qu'une partie des citoyens ; car alors « il se forme entre le tout [l'État] et sa partie [un certain nombre, même grand, de citoyens] une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout, moins cette partie, l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste, il n'y a

plus de tout, mais deux parties inégales. Il s'ensuit que la volonté de l'une n'est point généra le par rapport à l'autre ».

Mais, si je comprends bien, cela veut dire que la volonté générale n'est point générale quand elle n'est pas universelle ; que volonté générale veut dire volonté universelle ; qu'en conséquence le peuple ne peut faire la loi que quand il est unanime et que, par conséquent aussi, il ne peut faire la loi que quand, tout le monde étant d'accord, il est absolument inutile de la faire. Est-ce cela ? Il me semble. Poursuivons.

« Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même ; et, s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier, sous un point de vue, à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du *tout*. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle loi. »

Mais, c'était bien cela ! Si tout le peuple statue sur une chose intéressant seulement une partie du peuple, fût-elle la plus nombreuse, le peuple, ne considère pas le peuple, il considère une partie du peuple, et il n'y a pas rapport de l'entier à l'entier, de l'entier souverain à l'entier sujet, et il n'y a pas de loi (il y a un décret)

et c'est les lois de ce genre qui ne s'appellent pas lois et qu'il ne faut pas faire.

Rousseau a parfaitement compris, un instant, et il est assez intelligent par cela ; car il l'est autant que Montesquieu et c'est tout dire ; que pour que l'individu se retrouvât aussi libre, soumis à la volonté générale, qu'il l'était auparavant, il faudrait que la volonté générale fût unanime. Il est si vrai qu'il l'a compris qu'il l'a dit : « On voit que la loi *réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet*, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi ; ce qu'ordonne même le souverain [le peuple entier] sur un objet particulier n'est point une loi, mais un décret, ni un acte de souveraineté ; mais de magistrature. »

Donc, toute loi votée par la simple majorité de la nation étant démontrée par le fait même loi sur un objet particulier, puisqu'elle n'intéressait qu'une partie de la nation, est par cela même abrogée en même temps que votée ; et ne sera loi que la loi sur laquelle l'unanimité de la nation se sera prononcée.

Rousseau me répondrait en homme qui connaît son Molière : « Vous prenez les choses trop en philosophe. Ce que je marque ici, c'est l'idéal théorique que je suis tenu de marquer en effet pour que l'on sache de quoi l'on doit approcher

le plus possible. En pratique il faudra bien qu'on s'en rapporte à la majorité ; seulement il faudra que cette majorité soit certaine, et pour qu'il soit certain qu'elle sera certaine, il faut qu'elle soit considérable. En pratique il est constant que ceux qui sont en minorité ne se retrouvent pas aussi libres qu'avant d'être soumis à la volonté générale ; il faut seulement que ceux-ci soient en aussi petit nombre que possible. »

Voilà sans doute ce que me répondrait Rousseau et du moins voilà ce qu'il me semble qu'il serait logiquement forcé de me répondre. J'en retiens ceci : qu'il y a dans Rousseau une protestation implicite contre la loi brutale de *la moitié plus un*, par laquelle la moitié d'une nation impose à l'autre une volonté qui *devrait être universelle*, qui n'est *pas même générale* et qui équivaut exactement à ce qu'on aurait obtenu en jouant à pile ou face, puisqu'il n'a dépendu que du hasard qu'une voix sur dix millions de voix se soit portée sur blanc plutôt que sur noir.

J'en retiens ceci encore : c'est que *la minorité a des droits*. S'il est vrai que l'homme ne resterait aussi libre après le pacte social qu'auparavant, que si la loi était l'expression de la volonté de tous les hommes ; s'il est vrai que du moment que la volonté n'est que générale, celui dont la

loi n'exprime pas la volonté est lésé et est opprimé ; que faut-il conclure ? Qu'à l'homme que la volonté seulement générale lèse et opprime, il reste un droit ; car un droit c'est le recours, théorique ou pratique, contre une injustice, et cet homme vient d'être victime d'une injustice. La minorité a donc des droits.

Quels droits ? Nous le verrons peut-être plus tard ; mais tout de suite et sommairement, celui précisément qu'on n'abuse pas contre elle de la loi du nombre et qu'on ne l'écrase pas parce qu'elle est *la majorité* moins deux voix sur dix millions.

Rousseau ne tire pas cette conclusion. Il tire seulement celle-ci, qui sort de tous ses textes sans être formellement exprimée nulle part, que la loi ne doit s'appliquer qu'à des objets très généraux, que par exemple (ici il donne un texte) « jamais la loi ne doit viser un homme comme individu », que la loi doit toujours viser des idées très générales et non des faits particuliers, fussent-ils considérables, qu'en somme les lois ne sont — très bonne définition — « que les conditions de l'association civile » ; c'est-à-dire les règles à défaut desquelles l'association civile n'existerait pas.

Ceci est très libéral et même est encore une formule du libéralisme lui-même. L'individu dit

à l'Etat : « Que vous faut-il de moi *pour que vous existiez ?* Je vous le donne. Outre cela je ne vous donne rien et ne vous dois rien ; car n'étant démontré utile rien, si ce n'est que vous existiez, vous n'avez droit qu'à l'existence. Mais ces « conditions de l'association civile », c'est précisément ce qu'il aurait fallu définir et ce dont il aurait fallu faire l'énumération limitative ; ou, ce qui serait revenu au même, tout ce qui reste à l'individu une fois que l'existence de l'Etat est assurée, et par conséquent les droits de l'individu auxquels la communauté n'a jamais le droit de toucher, c'est ce qu'il aurait fallu définir et énumérer.

Toujours est-il que Rousseau limite théoriquement la souveraineté nationale ou essaye, un peu gauchement, de le faire.

Il tire de là une conclusion pratique assez étrange mais qui montre très bien qu'il est poursuivi par ce scrupule très honorable qui consiste à se dire toujours que la volonté générale n'est pourtant pas *ce qu'il faudrait*, à savoir la volonté universelle : « Il y a souvent bien de la différence *entre la volonté de tous et la volonté générale*. Celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est *qu'une somme de volontés particulières* », donc n'a aucune autorité, aucune légitimité d'après les

principes ci-dessus émis. Que faudrait-il donc faire pour que la volonté populaire regardât à l'intérêt commun *et par conséquent* fût la volonté de tous et ne regardât pas aux intérêts, auquel cas elle n'est qu'une somme de volontés particulières ? Il faudrait — c'est parfaitement raisonné — qu'il n'y eût pas de partis : « Si quand le peuple, suffisamment informé, délibère, les citoyens n'avaient aucune délibération entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient *générale par rapport à ses membres, particulière par rapport à l'Etat :* on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. »

Ne souriez pas de ces citoyens qui *délibèrent sans avoir aucune communication entre eux ;* ceci n'est que l'exagération ; mais Rousseau a raison quand il dit que si la nation est divisée en partis il n'y a pas de volonté de tous, ceci est l'évidence, mais il n'y a même qu'une volonté générale fausse, factice, puisque c'est une volonté générale qui n'est qu'un total de volontés particulières, c'est-à-

dire de volontés qui ne visent pas à l'intérêt commun.

Conclusion ? Conclusion : la volonté populaire n'étant jamais que la volonté du parti le plus fort ou de deux ou trois partis coalisés pour être par leur réunion *le plus fort*, la volonté populaire est très loin d'être sacrée ni même légitime.

En groupant ces critiques de la souveraineté nationale, comme on pourrait appeler les textes que je viens de citer, on arriverait à ceci : le problème à résoudre étant que l'individu retrouve, soumis à la volonté générale, les droits, la liberté, l'autonomie qu'il avait avant d'y être soumis ; l'individu ne pouvant retrouver ces droits sous la volonté générale que si la volonté générale est universelle ; la volonté générale n'étant jamais la volonté universelle ; un moyen de donner un caractère d'universalité à la volonté générale étant de ne l'appliquer qu'à des objets très généraux, mais le moyen de ne l'appliquer qu'à des objets tels n'étant pas trouvé ; la volonté générale, par ce fait qu'on la dégage ou qu'on croit la dégager toujours en comptant les voix des partis et non les voix des citoyens, se trouvant être en dernière analyse, non pas même une volonté générale, mais une volonté particulière ; le problème n'est

pas résolu et il n'est pas vrai que l'individu retrouve sous le régime du contrat social son autonomie d'avant le contrat.

Rousseau montre encore un certain libéralisme par le très véritable et très fort attachement qu'il a pour la séparation des pouvoirs, ou tout au moins pour une certaine séparation des pouvoirs, point que nous avons déjà touché quand nous traitions de Rousseau démocrate, mais à quoi ce ne sera pas une superfluité de revenir.

Au premier regard on peut croire (et combien l'ont cru !) que Rousseau est un démocrate radical et veut, ce qui est pour Montesquieu « la corruption de la démocratie », que « le peuple fasse tout » et veut la confusion et le syncrétisme de tous les pouvoirs. Met-il assez bien en titres de chapitres : « Que la souveraineté est inaliénable » ; « que la souveraineté est indivisible » ! Met-il assez en vedette, par son ironie fougueuse, le fameux passage cité partout : «... Nos politiques, ne pouvant diviser la souveraineté du peuple dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutrice ;... tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent. Ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ;

c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un aurait des yeux, l'autre des pieds, l'autre des bras, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs ; puis, jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelet de nos politiques... »

Prenez garde ! C'est presque un procédé habituel de Rousseau de dissimuler ce qu'il emprunte en attaquant le créancier et d'écarter le soupçon de plagiat en affectant de mépriser le plagié. Tout plein de Montesquieu et sachant qu'il va lui prendre son idée fondamentale de la séparation des pouvoirs, il commence par se moquer de la séparation des pouvoirs, mais il la lui prend, il la lui a prise déjà, et il y tient comme à son bien, de quoi je ne songe du reste qu'à le féliciter.

Il n'a pas adopté la division entre pouvoir législatif, pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire ; il ne fait nulle part de la magistrature un pouvoir ; la seule fois qu'il en parle, dans le *Gouvernement de Pologne*, il en fait un stage de ceux qui se destinent au gouvernement politique, ce qui, quoique emprunté aux Romains, n'est peut-être pas très heureux ; mais pour la séparation de

la puissance législative et de la puissance exécutrice, c'est un de ces principes fondamentaux, et sur celui-ci il n'a *jamais* varié. Dans sa *dédicace du Discours sur l'Inégalité* à la République de Genève il écrit : « Je n'aurais pas approuvé les plébiscites semblables à ceux des Romains... Au contraire, j'aurais désiré que pour arrêter des projets intéressés et mal conçus et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens, chacun n'eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie... J'aurais fui comme une république mal gouvernée une république où le peuple aurait imprudemment gardé l'administration des affaires civiles et *l'exécution de ses propres lois*. Telle dut être la grossière *constitution des premiers gouvernements sortant immédiatement de l'état de nature* et tel fut encore un des vices qui perdirent la République d'Athènes. » — Dans son article *Economie politique* il écrit : « Je prie mes lecteurs de bien distinguer ce que j'appelle *gouvernement* de l'autorité suprême que j'appelle *souveraineté*, distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif et oblige en certains cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice et ne peut obliger que les particuliers. »

Dans le *Contrat social*, il écrit : « Rome se vit prête à périr pour avoir réuni sur les mêmes

têtes l'autorité législative et le pouvoir souverain » (1). Il y écrit encore : « Il y a *la force* et *la volonté*. Dans le corps politique, la volonté, c'est la puissance législatrice ; la force, c'est la puissance exécutrice. La puissance législatrice appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui ; la puissance exécutrice ne peut appartenir à la généralité, parce que cette puissance exécutrice ne consiste qu'*en des actes particuliers*, qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent du ressort du souverain [du peuple] *dont tous les actes ne peuvent être que des lois*. »

Il y écrit encore : « Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être interprétée et exécutée. Il semble donc qu'on ne puisse avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au pouvoir législatif ; mais c'est cela même qui rend ce gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées [objets généraux, objets particuliers] ne le sont

(1) Ici par « pouvoir souverain » Rousseau entend le pouvoir exécutif. Le contexte le prouve, puisqu'il vient de parler de Lycurgue, qui, *étant roi*, ne voulut pas être législateur et roi, et abdiqua la royauté avant de se mettre à son travail de législateur. Seulement cela peut faire amphibologie parce que, partout ailleurs, il appelle « souverain » précisément l'autorité législative, à savoir le peuple même. Il est vrai qu'ici, il ne dit pas « le souverain », mais le « pouvoir souverain ». Il aurait dû cependant éviter ce mot.

pas et que le prince et le souverain, n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un gouvernement sans gouvernement » [qu'un gouvernement général, le peuple lui-même, qui n'a pas de gouvernement particulier]. « Il n'est donc pas bon que celui qui fait les lois les exécute. » — Et voilà, comme nous l'avons déjà vu, pourquoi Rousseau ne se croit pas démocrate. Pour lui, d'après tout son chapitre intitulé *de la Démocratie*, la démocratie *est le régime où le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont confondus.* C'est la définition qu'il en donnerait et implicitement qu'il en donne. Or, il ne peut pas souffrir cette confusion. Donc, il ne se croit pas démocrate.

Il dit encore, avec la dernière profondeur : « Le pouvoir législatif une fois bien établi, il s'agit d'établir de même le pouvoir exécutif; car ce dernier qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement séparé. S'il était possible que le souverain [le peuple] considéré comme tel, eût la puissance exécutive, *le droit et le fait seraient tellement confondus* qu'on ne saurait plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas, et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence, contre laquelle il fut institué. »

C'est-à-dire : le droit est d'une part ce qui

inspire la loi, d'autre part et par suite ce qui est conforme à la loi. Le peuple, l'œil fixé sur le droit, fait la loi ; du moins, c'est ainsi qu'il doit agir. Le gouvernement, l'œil fixé sur la loi, l'applique aux cas particuliers et fait ainsi comme couler le droit dans les faits. Mais si le même personnage, le peuple, fait la loi et l'applique, il fera une loi pour un fait, pour un fait qu'il voudra produire ou sur un fait qu'il voudra supprimer ; il fera une loi en vue de son exécution immédiate. Il aura donc les yeux fixés sur un fait et non sur le droit et il fera chose de fait en affectant de faire chose de droit. Droit et fait seront confondus. Voilà ce que fera le peuple comme législateur s'il est en même temps exécutif. — D'autre part, s'il a à exécuter une loi, il l'exécutera dans le sens du fait à produire ou du fait à détruire, en altérant le sens de la loi, comme tout gouvernement peut faire, il est vrai ; mais plus et plus facilement que tout gouvernement, parce qu'il se sentira maître absolu de cette loi qu'il a faite et qu'il peut défaire ici encore, il n'aura les yeux fixés que sur le fait et non sur le droit. Droit et fait seront confondus. Voilà ce que fera le peuple comme exécutif, s'il est en même temps législateur.

Toute cette partie de l'œuvre de Rousseau est du Montesquieu tout pur, repensé énergique-

ment, et on pourrait la mettre en notes de l'*Esprit des Lois*.

Toujours est-il que Rousseau est passionnément partisan de la séparation du pouvoir exécutif d'avec le pouvoir législatif. *Or*, ceci est une garantie de la liberté individuelle. Ceci « fait » pour la liberté individuelle, comme on disait autrefois, parce que cela divise la souveraineté. Rousseau a beau dire qu'il laisse « indivisible » la souveraineté ; il la partage incontestablement. La véritable souveraineté consiste en ce que le même puissant, homme, aristocratie ou tout le peuple, légifère, exécute et juge, fasse des lois auxquelles je suis forcé d'obéir, prenne des mesures de détail auxquelles je suis forcé de me conformer, me fasse procès et me condamne. S'il y a un personnage qui soit nanti de ces trois pouvoirs, il est maître absolu, il est souverain. S'il n'a qu'un de ces trois pouvoirs, d'autres ayant les autres, il ne l'est plus ; si même il n'en a que deux sur trois, il ne l'est plus. Les pouvoirs étant partagés entre plusieurs personnages, ils ne sont souverains que s'ils s'entendent : s'ils s'entendent il y a présomption que ce sur quoi ils s'entendent est juste et voilà qui est bien ; s'ils ne s'entendent pas, il y a présomption que la chose que l'un veut faire est injuste ; mais comme ils ne s'en-

tendent pas, elle n'a pas lieu et c'est ce qui me sauve.

La preuve que la souveraineté partagée c'est : « il n'y a pas de souveraineté », nous la connaissons bien. En démocratie, avec séparation des pouvoirs, que fait le peuple ? Des efforts continus pour empiéter sur le pouvoir exécutif, encore qu'il l'ait nommé, au point de l'absorber. C'est donc que le peuple ne se sent pas souverain, et c'est qu'en effet il ne l'est pas. Rousseau lui laisse ce nom par politesse ; mais il lui retire une partie de la chose et c'est-à-dire la chose. Ou, si vous préférez, il a raison de lui laisser ce nom, parce que celui qui fait la loi est bien celui à qui tout finit par revenir et qui a le dernier mot ; mais encore dans le système de Rousseau, à très peu près comme dans celui de Montesquieu, le peuple est souverain sans doute, mais non pas souverain absolu.

Telles sont les restrictions très importantes que Rousseau a apportées à son dogme de la souveraineté du peuple. Et même à son dogme de l'égalité, remarquez-le ; car dans tout peuple où, d'une part, la loi n'a que des objets très généraux et où il n'y a pas de loi de circonstances; où, d'autre part, il y a des « magistrats », comme dit Rousseau, c'est-à-dire des exécuteurs de la loi, dont le peuple ne « croit

pas pouvoir se passer » et à qui il « laisse une autorité » autre que « précaire » ; dans tout peuple tel, il y a des citoyens qui sont au-dessus des autres, puisque tous les citoyens légifèrent et qu'il y en a quelques-uns qui, au pouvoir de légiférer qu'ils ont comme tous, en ajoutent un autre.

Rousseau n'est donc ni pour la souveraineté populaire pure et simple, ni pour l'égalité absolue et, en un certain sens, il est très bien autorisé à dire à d'Ivernois : « Vous savez, par le *Contrat social*, si je suis démocrate ! »

Seulement, il s'est trompé sur la manière de limiter le souverain. Il le limite par la séparation des pouvoirs, et ceci est bien, encore que ce ne soit qu'un palliatif que la démocratie trouve assez bien le moyen d'écarter peu à peu et de faire tomber en désuétude. Il le limite par sa doctrine de la loi ne devant viser que des objets très généraux, et nous avons vu comme cela est vague, presque indiscernable et très inapplicable. Car qu'est-ce qui est objet général, qu'est-ce qui est objet particulier? Dans tout objet particulier, il est si facile de mettre et même de voir, la passion aidant, la chose la plus générale du monde !

La spoliation d'une catégorie de citoyens est-elle un objet particulier? Oui, évidemment. Non,

si l'on représente cette spoliation comme une mesure de salut public. Il n'y a pas d'objet plus général que le salut public.

Une loi, même individuelle, je veux dire une loi sur un individu ou contre un individu, exemple donné par Rousseau lui-même, vise-t-elle un objet particulier ? Oui, évidemment : il n'y a pas d'objet plus particulier qu'un individu !

— Non, si dans cette mesure on montre une chose d'où la vie ou la mort de l'Etat dépend ; et c'est toujours très facile à montrer. L'ostracisme est une loi qui a le caractère le plus général du monde, puisque, encore qu'il ne vise qu'un homme, il prétend viser l'intérêt de tous. Si cet homme reste sur le territoire, l'Etat disparaît. Ce n'est pas cet homme que j'ai pour objet, c'est l'Etat, et il n'y a pas d'objet plus général que l'Etat.

Quand il n'y aurait qu'un catholique dans la République de Rousseau, ne faudrait-il pas l'exiler, parce que tout catholique est radicalement mauvais citoyen et qu'un mauvais citoyen en peut faire naître une foule d'autres ? Ce n'est pas ce catholique que je vise, ce qui serait de l'individuel, c'est la dépravation sociale, ce qui est éminemment du général.

Avec la théorie de la loi ne devant viser que

des objets généraux, l'on n'arrive à rien. Ce n'est pas cela.

Ce qu'il faut et ce qui est après tout conforme aux principes généraux de Jean-Jacques Rousseau, c'est raisonner ainsi :

L'homme, avant d'entrer en société avec d'autres hommes, a des aptitudes à l'existence et à l'existence satisfaisante, aptitudes que tout ce qui est en lui le pousse à exercer.

L'exercice de ces aptitudes ne peut, raisonnablement, être limité que par l'exercice, par d'autres hommes, de ces mêmes aptitudes.

L'exercice libre de toutes ces aptitudes, dans la limite où cet exercice n'empêche pas l'exercice, par les autres, des mêmes aptitudes, est ce qu'on peut appeler le *droit de l'homme*.

Quand l'homme entre en société c'est pour vivre le plus heureusement ou le moins malheureusement possible, et par conséquent c'est pour exercer encore ses aptitudes à l'existence et à l'existence satisfaisante, dans la limite où il n'empêchera pas le même exercice chez les autres ; et, donc, *ce n'est pas pour perdre des droits, c'est pour les assurer*.

Le but même de la société est donc « la conservation des droits naturels de l'homme » (1),

(1) Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, décrétés par l'Assemblée nationale en 1789.

« Le but même de la société est le bonheur commun et le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels (1). »

Mais si l'exercice des aptitudes de l'homme était déjà restreint par l'exercice de ces mêmes aptitudes par ses semblables ; il l'est encore plus par la société, qui est bien forcée de prendre à chacun quelque chose de ses forces pour constituer la force commune ; les droits de l'homme sont donc restreints par le fait de l'association.

Cette restriction doit-elle aller jusqu'à la confiscation totale et l'homme perdra-t-il tous ses droits en entrant en association politique ? Il en résulterait que la société, créée pour garantir les droits de l'homme, les supprimerait, ce qui reviendrait à dire que, créée pour protéger l'exercice des aptitudes de l'homme à l'existence, elle supprimerait l'exercice de ces aptitudes et par suite ces aptitudes mêmes.

Il est donc évident qu'elle n'a droit qu'à une partie des forces de l'individu, forces qu'elle lui demande pour constituer sa force qui le protège, d'où il suit que même ce qu'elle lui demande revient à lui.

(1) Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, décrétés par la Convention nationale en 1793.

Quelle partie de ses forces demandera-t-elle à l'individu? Celles seulement dont elle a besoin, et c'est strictement à l'étendue de ses besoins que devra être mesurée la légitimité de ses exigences.

De quoi l'association a-t-elle besoin pour exister et être forte ? De contribution pécuniaire et de dévouement militaire. Elle peut donc, largement, et plus ou moins largement selon les circonstances historiques, prendre à l'individu une partie de son droit à l'existence libre en en faisant un soldat ; une partie de son droit à la propriété en en faisant un contribuable. Passé cela, elle doit ne plus rien lui demander, mais le servir ; et *à cause de cela* elle doit ne plus rien lui demander, mais le servir.

Or, cette part de l'association une fois faite, à l'individu que reste-t-il ? Son droit à l'existence libre, moins le service militaire; son droit à posséder quelque chose, moins l'impôt ; son droit à n'être pas molesté par la communauté au delà de ce qui est le droit de la communauté.

Et en échange de ce que fait l'individu pour la communauté, la communauté lui doit la protection contre l'injustice.

Comptons : Droit de liberté individuelle

consistant à faire tout ce qu'on veut sans nuire à personne, limité par le service militaire ; droit de propriété limité par l'impôt ; droit à n'être pas molesté par la communauté et par conséquent droit de résistance à l'oppression ; droit, en échange de ce qu'on donne à la communauté, à être protégé par elle autant que tout autre ; donc l'égalité devant la loi.

Voilà *les droits de l'homme*, c'est-à-dire son *propre*, ce qui lui reste intégralement en état social, sans qu'il y ait raison de le lui ôter et par conséquent ce qu'il est d'absolue injustice de lui ravir : liberté, propriété, résistance à l'oppression, égalité devant la loi.

Ces droits de l'homme, la société aura toujours tendance à les confisquer, parce qu'elle a sentiment de sa force et n'a plus sentiment de son but qui est précisément de sauver les droits de l'homme ; parce qu'elle a sentiment de ce qu'elle fait pour l'individu, qui est en effet très considérable et n'a pas sentiment de ce qu'elle reçoit de lui, qui lui paraît dû ; parce qu'elle ne comprend pas son intérêt qui est d'être composé d'individus aussi libres qu'on peut l'être en société pour être aussi actifs et aussi productifs que possible.

La société ayant tendance à confisquer les droits de l'homme, il faut les placer au-dessus

des lois, il faut en faire — ce qu'ils *sont* du reste — la *constitution* même de l'Etat, tenue pour immuable et « imprescriptible » ; il faut dire que « toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée n'a pas de constitution » (1).

Il faut, de plus, séparer les pouvoirs sociaux afin que soit enrayée cette tendance de la Société à confisquer les droits de l'homme, ce qu'elle pourra moins faire quand celui qui fera la loi ne sera pas le même que celui qui l'exécute, et il faut affirmer que « toute société dans laquelle la séparation des pouvoirs n'est pas déterminée n'a pas de constitution » (2), ce qui reviendra à diviser la souveraineté et en d'autres termes à affirmer *qu'il n'y a pas de souveraineté*, excepté celle de la raison.

La tendance de la société restant évidemment la même, la société pourra encore confisquer les droits de l'homme ou empiéter sur eux ; car pratiquement elle a tous les droits ; contre quoi il n'y a décidément aucun recours, à moins que les citoyens ne soient bien persuadés que, de par le droit de résistance à l'oppression, « quand le gouvernement viole les droits

(1) Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789.

(2) *Ibid.*

du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque fraction du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs » (1). A quoi nous ajouterons : « quand *le peuple* même, par une loi viole les droits de l'homme, la résistance à l'oppression est pour la fraction du peuple lésée ou pour l'individu lésé, le plus sacré des droits et le plus rigoureux des devoirs. »

Le *Contrat social* d'après le fond des idées de Rousseau et même d'après une partie du *Contrat social* où le fond des idées de Rousseau reparaît d'une façon inattendue, pouvait être conduit de cette façon-là.

Tel qu'il est, il n'est pas très logique, il n'est pas très d'accord avec lui-même, il n'est pas d'accord du tout avec ce qui semble bien être les idées fondamentales de Rousseau ; et j'accorde qu'il est comme foisonnant d'idées profondes, curieuses, originales, excitantes, irritantes et suggestives.

Rousseau a reconnu lui-même que le *Contrat social* est erroné ; il a dit à Dussault, sur la fin de sa vie : « Ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi ; *c'est un livre à refaire ;* mais je n'en ai plus la force, ni le temps. »

(1) Déclaration des Droits de 1793.

Ce qui manque le plus à Rousseau c'est le don de l'analyse précise, parce que ce qui lui fait le plus défaut c'est le sens du réel.

Sa pensée est pénétrante, va au fond, au plus profond, mais chemin faisant, fait des dénombrements imparfaits et ne distingue pas des choses qui doivent être démêlées les unes des autres, qui doivent être *connues* les unes des autres.

On a bien remarqué que, dans le procès qu'il fait à la civilisation, il met toujours ensemble, il jette, si l'on me passe le mot, dans le même panier, les sciences, les lettres et les arts, et là-dessus il raisonne avec force et avec justesse.

Seulement, ce qui ne laisse pas de vicier les conclusions, il omet de faire les distinctions nécessaires. Les lettres et les arts sont corrupteurs, soit, et c'est parfaitement mon avis. Tout ce qu'on peut dire pour leur défense c'est qu'ils sont moins corrupteurs qu'autre chose. Par les lettres et les arts, les hommes se font un spectacle de leurs passions pour en jouir une seconde fois et pour en jouir avec un raffinement délicieux qu'ils n'ont pas trouvé dans l'exercice pratique de leurs passions mêmes. A un homme à qui les passions seraient inconnues, la littérature et les arts seraient fermés, sauf

peut-être l'architecture. C'est pour cela qu'ils sont fermés aux enfants et que c'est une bouffonnerie ineffable de leur mettre aux mains un Racine, même un Corneille, même un La Fontaine.

Les lettres et les arts sont donc corrupteurs ; mais, *déjà*, il faut faire des distinctions et établir des différences. Les lettres sont un peu moins corruptrices que les arts parce que, je ne dirai pas elles admettent en elles de la morale tandis que les arts n'en admettent pas ; mais elles admettent en elles de la morale un peu plus facilement que les arts ; Corneille est *quelquefois* un moraliste ; le plus souvent il traite tout simplement des passions, il manie les passions et les fait savourer et les excite, tout comme les autres ; mais parfois, l'amour du devoir étant lui aussi une passion et Corneille traitant aussi de cette passion, il est un grand moraliste. Les lettres admettent en elles de la morale.

Les arts presque point, presque jamais. C'est à peine si une peinture qui est une scène dramatique peut, comme par rencontre, entretenir les esprits d'une vérité morale. Les arts ne sont qu'un moyen créé par l'homme pour jouir de ses passions par la peinture de ses passions ou par l'expression de ses passions.

Donc, entre les arts et les lettres, il y avait *déjà* une distinction — assez légère, du reste — à faire.

Puis, il y avait à les reprendre d'ensemble et à dire qu'ils sont corrupteurs.

Puis, il y avait à dire, ce que Rousseau a dit à peu près, que, quoique corrupteurs, ils le sont moins qu'autre chose, et que, puisque l'homme a besoin de divertissement, c'est-à-dire de déformation, on peut défendre lettres et arts en disant que de toutes les corruptions ils sont la moins mauvaise.

Mais les sciences ? De même qu'entre les arts et les lettres il faut *déjà* faire une distinction ; *encore plus* il en faut faire une entre les lettres et les arts d'une part et les sciences de l'autre. La science, elle, n'est *pas du tout* corruptrice ; elle n'est pas du tout immorale. Elle n'est pas morale non plus. Elle est absolument neutre. Au point de vue de la moralité elle n'est *rien*. Autant il est inepte de croire, comme Emile Zola, que de la science sortira un progrès moral et tout *le* progrès moral, autant il l'est de la considérer comme corruptrice et dépravante. Elle est une force neutre au point de vue de la moralité. Elle consiste à découvrir et à inventer. En découvrant elle apprend le monde aux hommes. En seront-ils meilleurs ? En seront-ils

plus mauvais ? Cela dépend des conséquences éthiques qu'ils tireront du monde mieux connu, ce qui n'est plus du tout affaire de science. Cela dépend de l'encouragement à bien faire ou à faire mal qu'ils tireront de la connaissance plus grande qu'ils auront du monde, ce qui n'est plus du tout affaire de science.

D'autre part la science invente. Elle invente en allant tout droit devant elle, sans se préoccuper, ce qu'elle aurait tort de faire, des résultats moraux de ses inventions. Elle invente la charrue et l'épée, le chariot et la catapulte, le levier et l'arc, l'imprimerie et la poudre, l'aéroplane et la mitrailleuse. Qu'est-ce que les hommes feront de tout cela ? Cela ne la regarde pas. Elle fait du bien et du mal, indifféremment, et encore du bien qui se tourne en mal et du mal qui se tourne en bien, indifféremment ; et il est absolument impossible de dire et puéril de se demander si elle est morale ou immorale, si elle rend l'homme meilleur ou plus mauvais.

Rousseau me répondrait : « Précisément parce qu'une chose est indifférente à la morale, elle m'est indifférente et je l'écarte tout autant que si elle était formellement immorale. Du moment qu'elle ne rend pas l'homme meilleur, que me veut-elle ? » Soit ; mais je ne veux ici que montrer que Rousseau n'analyse pas, ou n'analyse

pas assez et ne fait pas les distinctions nécessaires au sujet, ce qui, laissant de l'obscurité sur la thèse, la compromet.

Eh bien, *de même*, tout de même, Rousseau n'a pas fait les distinctions nécessaires au sujet, dans son, du reste admirable, *Contrat social*. Il croit que du moment que l'homme ne subit que la loi qu'il fait il est libre. L'équation serait juste et absolument inattaquable si *tout* homme faisait en effet la loi qu'il subit. Et par conséquent l'équation n'est juste qu'aux deux extrémités de la mise en pratique de la théorie : si chacun se fait sa loi à lui-même, état de nature ; si tous, unanimement du même avis, font la loi pour tous, état de société parfaite.

Or, entre ces deux extrémités il y a *tout le réel*, seulement tout le réel. Donc l'équation n'est que théorique et par conséquent d'une incomparable vanité.

Là aussi il fallait, non pas seulement creuser profond, et Rousseau est admirable à cela, mais démêler et distinguer. Il fallait, dans le même homme, distinguer l'homme qui fait la loi et celui qui la subit, et il fallait s'apercevoir que l'homme en tant que subissant la loi la subit tout entier et en tant que faisant la loi la fait pour un dix millionnième ; ce qui équivaut à dire que, considéré comme subissant la loi, il la subit

tout entier, et que considéré comme la faisant il ne la fait pas du tout. Je crois que l'équation tombe en morceaux, et que l'esclave souverain n'est qu'un esclave : il est un souverain qui ne fait qu'obéir ; et il ne faut pas dire de lui :

Et qu'à titre d'esclave il commande en ces lieux ;

Mais :

Qu'à titre de monarque il obéisse à tous.

Et il fallait, dès lors, continuer à distinguer un peu, se demander *en quoi* il importe et à l'individu et à la société que l'individu obéisse et *en quoi* il importe et à l'individu et à la société que l'individu reste libre, *en quoi* il importe et à la société et à l'individu que tous, par leur intérêt et pour l'intérêt de chacun, commandent et fassent la loi ; *en quoi* il importe et à l'individu et à la société que l'individu se fasse sa loi à lui-même ; *en quoi* il importe et à la société et à l'individu que l'individu soit socialisé et *en quoi* il importe à l'individu et à la société que l'individu reste dans l'état de nature ; et ainsi, n'étant point distingués seulement l'état de nature et l'état de société ; mais l'état de nature, l'état de société et un état intermédiaire, qui est le nôtre ; trouver entre l'état de société et l'état de nature, la limite, flottante du reste,

mais dont le flottement lui-même peut être facilement ramené à une loi, entre les droits de l'individu et les droits de l'Etat ; limitation qui, profitant également et à l'individu et à la société, devient la règle même et de la justice possible ici-bas et de ce bonheur relatif de tous qui est le but même de l'état social.

— A trouver cela, pourtant assez simple, Rousseau a manqué parce qu'il n'avait pas de suffisantes facultés d'analyse ?

— Je le crois.

— Et il n'avait pas de suffisantes facultés d'analyse parce que ses deux muses, l'Imagination et la Logique, sont les deux déités qui s'éloignent toujours du réel, l'une d'un côté, l'autre de l'autre ?

— C'est mon opinion.

IX

Comme il arrive toujours et comme il serait assez étrange qu'il n'arrivât pas, c'est ce que Rousseau contenait de plus mauvais qui a eu une profonde influence sur les générations qui l'ont suivi.

Son influence politique et son influence littéraire ont été à peu près aussi mauvaises l'une que l'autre; mais, — l'a-t-on remarqué? — exactement en sens contraire l'une de l'autre. Les hommes politiques lui ont pris la souveraineté du peuple, la démocratie, l'écrasement de l'individu par la foule, l'anéantissement de l'individu. Les littérateurs lui ont pris l'individualisme, l'exaltation du moi et la littérature individuelle, ce qui prouve seulement qu'il y avait beaucoup de choses dans Rousseau et que les tempéraments les plus différents peuvent y puiser de manière, non seulement à se satisfaire, mais à s'enivrer.

Toute la démocratie niveleuse se réclame de lui et a pour formules celles qu'il a trouvées, en

ne tenant aucun compte des restrictions qu'il y a mises. Tout l'antichristianisme, quoi qu'il se réclame plutôt de Voltaire, aime en lui et retient des déclarations qui, non seulement sont furieusement anticatholiques; mais peuvent être tournées contre tout protestantisme qui ne sera pas purement libre penseur.

La littérature la plus désobligeante et presque toujours aussi la plus ennuyeuse, celle qui consiste dans l'étalage du moi, le culte du moi et l'apothéose du moi, n'existerait sans doute pas sans lui, puisqu'enfin, avant lui, elle n'avait pas osé exister. Même un certain cynisme, qui trouve le moyen de s'associer avec quelque sentiment moral et surtout avec quelque affectation de moralité, trouve en lui un exemple illustre qui l'excuse, qui l'autorise et qui l'encourage.

Voilà bien des griefs qu'un Platon ou qu'un Socrate, qu'il aimait tant, auraient certainement contre lui.

Cependant il y avait de belles choses et même saines dans la révolution qu'il a faite; — car il a fait une révolution.

A un siècle qui n'était ni chrétien ni français il est venu prêcher le culte de la patrie et, à défaut d'une religion précise, le sentiment religieux.

A un siècle enivré de civilisation il est venu

dire, un peu trop : plus de civilisation ! mais surtout, et c'est une grande vérité : *il y a quelque chose qui vaut mieux que la civilisation.*

A un siècle dépravé il a conseillé passionnément la simplicité, la probité, la droiture et la chasteté, la vie de famille, la vie paternelle et *maternelle*. Quoique ridicule dans son livre sur l'éducation des filles, il a tracé ailleurs le portrait de la femme intelligente, sensée, morale, *égale à son mari*, sinon supérieure, et enseigné ainsi la *considération* pour la femme, chose qui était très loin d'être dans les esprits et dans les mœurs.

A un siècle qui vivait trop par les livres il a conseillé de regarder beaucoup plus les choses et de réfléchir sur elles plus spontanément et non plus d'après des formules littéraires et philosophiques, et c'était là de très bonne contre-idéologie.

Il a ramené au sentiment de la nature un peuple qui s'en écartait depuis soixante ans et si, de cela aussi, l'on n'a guère conservé que le défaut, bien irritant, il faut bien confesser que c'était un renouvellement radical, et souhaitable en partie, de la littérature et de l'art, ces choses qu'à la fois il aimait et exécrait, en quoi il avait quelque raison puisqu'à la fois elles sont dangereuses au monde et lui sont nécessaires.

Il a comme réintégré dans la littérature la sensibilité et l'imagination, rien que cela, qui périssaient ou du moins qui languissaient singulièrement depuis l'époque classique. Il n'a jamais séparé, ce qui encore offre des dangers, mais ce qui est comme être homme avec plénitude et ce que Platon lui avait enseigné, le raisonnement, la sensibilité et l'imagination, et il est bien vrai le mot que Chateaubriand écrivait sur son carnet à propos de lui : « Il fait passer toutes ses idées par son cœur et moi tous mes sentiments par ma tête. »

Il s'en est suivi un mélange embarrassant, je viens de m'en apercevoir, de vérités et de prestiges, de pensées fortes et de déclamations, de raisonnements serrés et de sophismes, de bon sens et d'égarements, de telle sorte qu'il apparaît bien souvent comme le fou qui vend la sagesse. Aux hommes de ce genre c'est rarement la sagesse qu'on achète ou qu'on emprunte.

Mais quoi ? Ce prodigieux penseur a rempli sa destinée, s'il est vrai que toute la mission du penseur est de faire penser.

Janvier-février 1910.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. 1
Chap. I. — Vie et caractère de Rousseau. . . . 3
II. — Ses idées littéraires. 26
III. — Ses observations morales. 36
IV. — Sa morale. 43
V. — Ses idées religieuses. 139
VI. — Ses idées pédagogiques. 172
VII. — Ses idées sociologiques. 242
VIII. — Ses idées politiques. 283
IX. 405

Poitiers. — Société française d'Imprimerie.

1000108328
WILKES COLLEGE LIBRARY

B2136 FILE BY DATE 55142
F2
Faguet, Émile.
... Rousseau penseur.

APR 1767
MAY 167
MAR 3071
MAR 1575

08679

B2136
F2

55142